

الألف كتاب (الثاني)

الفلسفة وقضايا العصر

جمعها: جون. ر. بورر
ميلتون جولدينجر

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود

الجزء الثالث



الهيئة المصرية العامة للكتاب

0394526

Bibliotheca Alexandrina

الفلسفة وقضايا العصر
الجزء الثالث

الألفا كتاب الثاني

الإشراف العام

و. سمير سرحان

رئيسة مجلة الإدارة

رئيس التحرير

لمنّى المطيعي

مدير التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

محمود عبده

الإشراف الفني

محمد قطب

الإخراج الفني

مراد نسيم

الفلسفة وقضايا العصر

مقالات وأبحاث

جمعها: جون. ر. بورر

ميلتون جولدينجر

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود

الجزء الثالث



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩١

٢.الخراج الفنى : ماجدة السيد

• خامسًا

المعرفة والعلم

مقدمة الفصل

الجميع ينشدون المعرفة ، ويعجبون بها ، بل ويجلونها ، وعلى الرغم مما يبدو في هذا القول من مظهر دارج مسلم به ، إلا أنه لا يخلو يقينا من اللبس ، وهذا يفسر بغير شك لماذا يعتقد الكثيرون في صديق هذا القول . فالمعرفة بوصفها شيئا ننشده ، وباعتبارها قيمة ، فإنها توحى بشيئين بعيدى الاختلاف : أولا - المعرفة كغاية خيرة أو كغاية في ذاتها مستقلة عن أى نفع يمكن أن تستخر من أجله . ثانيا - المعرفة كوسيلة ضرورية لضمان تحقيق أية قيمة أخرى . ونحن نصف أولئك الذين يهبون أنفسهم للسعى المنزه عن الغرض وراء المعرفة ، والذين يمارسون الفكر بتحرر « بالمفكرين » وبالنظرين (العلماء النظريين) . وتبعاً لذلك ، رأى الفلاسفة أنفسهم تقليدياً قمما للثقافة ومرجعا أسما للعلماء النظريين . كما نظر الآخرون إليهم كذلك . وثمة خرافة تاريخية تقول أن أول فيلسوف معروف لنا هو طاليس من مليتوس فى آسيا الصغرى (حوالى ٥٨٥ ق م) . قد تأثر بلوم أقرانه المواطنين وقولهم أنه رجل معرفة ولكنه إنسان فقير أيضا (فهل يصح بعد ذلك ما يقال عن وجود أية قيمة للمعرفة) . ومن ثم فإنه استخدم معرفته فى التنبؤ ، واستطاع

ان يعرف ان الغلة القادمة للزيتون ستكون وفيرة • واحتفظ بالنتائج التي أمكنه معرفتها لنفسه ، مثلما يحدث في حالات عتالة رجال الأعمال • ثم قام طاليس بشراء كل محصول الزيتون الموجود في البلاد ، واحتكره لنفسه • وعندما ظهر المحصول الوفير لدرجة غير عادية في الوقت المناسب ، قام طاليس بتأجير مزرعة الزيتون التي يملكها لقاء أجر مرتفع • وبيع قدرا كبيرا من المال بفضل معرفته كيف يسيطر على السوق • فالفلاسفة قادرون على كسب مال وفير - لو أرادوا - هكذا قال طاليس • ولكنهم يختارون الفقر ، لأنهم يؤثرون المعرفة فوق كل شيء آخر حتى الثراء • وليس من شك أن طاليس لم يلتحق بأية مدرسة من المدارس التي يتخرج منها رجال الأعمال • ولو فعل ذلك ، لكان بمقدوره أن يحصل على الدرجات النهائية في جميع دراساته •

★ ★ ★

ورفض سقراط قبول أى مال مقابل تعاليمه ، لأنه كان لا يرضى أن يصبح عائلة ماليا على أحد (فلا عجب اذا رايناه يحتقر أهل السياسة) • لقد كان سقراط عزوفا عن الثراء • فهل تحقق الثروة أى نفع غير استشارة الخواسب ، وامتناعها ، مما يؤدي الى تبديد طاقتنا العقلانية • وتشريد ذهننا ، وابعاده عن البحث عن الحقيقة ، ومن هنا رفض التوقف عن طرح الأسئلة كتمن حياته وحرية ، وحكم عليه بالموت • فشرب السم الى أن مات • لقد أصبح سقراط رمزا للبحث الدؤوب الجسور عن المعرفة • رغم اعتراضات الأغلبية الجاهلة ، ولقد أعلن الاله أبولون أن سقراط هو أحكم انسان في اليونان • واستطاع أرسطو ، أعظم الفلاسفة تأثيرا في العالم الغربي ، وأول عالم بيولوجي عظيم أن يتخيل المصير الأسمر ، الذي يتوقعه للانسان ، باعتباره الحيوان الأوحده الذي يملك العقل • وتعد المهمة الكاملة لهذا العقل ، اذا لم يتعرض لأى تعويق هي المعرفة البحتة لذاتها • وعندما يعرف الانسان فانه يقترب من الآلهة • ولو كانت هناك آلهة ، ستكون المعرفة هي المهمة الوحيدة المتوامة ومكانتها السامية • وستغلب المهام العملية كجبر كسور العظام أو احصاء عدد أرغفة العيش والأسماء مهما لا ترقى الى مستوى الآلهة • وفي القرن السابع عشر ، ساوى الفيلسوف اسبينوزا بين الله والطبيعة • وعلى ضوء عشقه الذهني لله ، بين كيف يؤدي عرفان الحقيقة الثابتة التي لا تتغير لذاتها الى الكشف عما في

جميع مشاعر التقوى الدينية التقليدية مما هو أعظم وانفس من ذات المرء ، وكيف تؤدي المعرفة لذاتها الى اشباع التطلعات الدينية العريضة التي تهدف الى الانتصار على شرارة الزمان ، والاهتداء الى سلام راسخ لا يتزعزع . . وهكذا يساعد البحث عن المعرفة كخير قصي على ترديد الأصداء الدينية الكونية . لقد كان عشاق المعرفة لذاتها يتنقلون من مكان لآخر في مشية وقور . سواء كانوا يرتدون معاطف العلماء البيضاء ، التي يرتدونها في المعامل ، او يرتدون التوجا . وفي عصرنا الحالي ، أصبح البرت اينشتين رمزا للفيلسوف العالم ومحج المعرفة الخالصة ، وصاحب النظريات الملهم ، انه اينشتين بجهته العريضة ، وتجاعيد وجهه وشعره الأبيض المنساب الذي يذكرنا بقائد الأوركسترا السيمفوني ، أو بغيره من الفنانين ، بوميض عينيه البراقتين اللتين تعكسان الكون من خلاليهما .

★ ★ ★

على أن السعى وراء المعرفة لذاتها لا يحظى بتأييد أكثر من حفنة صغيرة من الأمريكان وشعوب البلاد الأخرى . وتقدر الأغلبية العظمى المعرفة في صورتها التقنية ، أي كوسيلة لمعرفة كيف تدار الأشياء ، وكوسيلة ضرورية لتحقيق قيم أعظم أهمية ، مثل الأثارة والترفيه . ومنذ قرن أو يزيد ، كتب نبي يهودى بعد أن قرأ الفلسفة الاغريقية والفلسفة الجرمانية أن الفلاسفة حتى في عصره قد قنعوا بفهم العالم ، وان كانت المهمة الحقة للفلسفة هي تغيير العالم . ويقر أغلب الأمريكان والمحدثون من أبناء شتى أنحاء العالم ما قاله كارل ماركس . وتقدر الأغلبية العظمى من المعاصرين ، رجالا ونساء ، المعرفة كقوة والمعرفة كتكنولوجيا ، أي كنوع من السحر الفعال ، وككورنوكومبا يتدفق منها سيل فياض من الثراء ، وما يصحب ذلك من جاه وترف . وباستثناء اقلية صغيرة من المفكرين ، فإن أغلب المعاصرين يعرفون تماما ماذا يريدون ؟ . انهم ينشدون الثراء والقوة والترف . وفي اعتقادهم ، تتركز المشكلة على كيفية حصولهم على قدر وفير من الثراء والقوة والترف ، وما يترتب على ذلك من آثار . وما يقال عن أن ثمن هذه الأشياء قد تحقق على حساب تلوث البيئة ، وما أصاب البحيرات والقنوات من تعكر واوصاب وازهاق لروح الفطريات وتدهور للحياة البشرية ، قد استطعنا حتى الآن قبول ثمنه بقلب راض ، واذا قيل أن هذا الثمن قد يزداد فحشا ، بل وقد تكون له آثار مهلكة ، فإن جوابنا

سيكون ايماننا بان دواء اوصاب التكنولوجيا هو هو المزيد من
التكنولوجيا ، والمزيد من النهوض بها .

ولما اثبت العلم قدرته الخصيبة على انتاج هذه الخيرات ، وقدرته
على التخلص شيئا فشيئا من جميع الآثار الجانبية غير المرغوبة ،
سمح له بالارتقاء الى أن بلغ مستواه الحالي . اذ يعد العلم ، وبخاصة
في جانبه النظري كسعى وراء المعرفة لذاتها واحدا من أهم الوسائل
المخربة التي اخترعها الانسان . فلا عجب اذا ثارت الاعتراضات
على شخصيات مثل كوبرنيك وجاليليو وداروين وأينشتين وفرويد ،
وصوروا كسحب قائمة تدمم باصوات راعدة ، وتوهج مثل البرق
في السماء . . . انهم يرمزون الى حقيقة مقلقة ، بعد أن اثبت العلم
لنا دائما أن العالم والبشر شيان مختلفان عما يعتقد أغلب الناس
عنهما . ومن ثم رأت الأغلبية وجوب خضوع المعرفة البحتة الى قيم
أخرى ، ان ملايين من الأمريكان يقودون سياراتهم ، ويرفضون في
الوقت نفسه ما يقال عن أن الانسان من الثدييات . ان السعى وراء
المعرفة أمر نفيس شريطة أن تتوافق مهمته هي والأمن القومي .
ولا جدال أن علينا جميعا أن نثبت من نظرياتنا بعد القيام بجملة
محاولات . غير أن هذا لم يحل دون تصورنا أن أوساط الأمريكان
يتفوقون على أي أجنبي في جميع الأنحاء .

كلا ، اننا اذا قلنا أن أغلبية البشر ، رجالا ونساء على استعداد
لتحمل العلم ، والاعجاب به ، وتعظيمه ، فان علينا أن نراعي أنهم
لا يفعلون ذلك بدون قيد أو شرط ، فهم يرون وجوب اقتصار دور
العلم ، على العمل كوسيلة ضرورية لتحقيق غايات لا علمية مرغوبة ،
وعندما يخفق العلم عن التزويد بالوسائل الضرورية ، فان الناس
يتجهون الى أنواع أخرى من « المعرفة » ، خلاف المعرفة العلمية .
فهل ينظر علم النفس بمعناه العلمي الحق نظرة ارتياب الى
المدرجات الخارجة عن نطاق الحس . وهل يتشكك فيما يقال عن
وصول رسائل من العم المحبوب ماكس الذي فارق الحياة منذ
سنوات عديدة ؟ . لو صح ذلك ، فان علم النفس العلمي سيوصف
بأنه دوجماتيقي ومادى ومحصور الأفق ، ولا يزيد في أفضل
الأحوال عن معرفة جزئية . واذا عجز علم الفلك عن أن يخبرنا هل
سننعم بالسعادة اليوم ، أم اننا سنشعر بالتعاسة ، فان التنجيم
سيفلح فيما أخفق فيه علم الفلك . واذا اقام العلم بعض الصعوبات
التي تصعب اعتقادنا في وجود الله ، فان أفئدتنا ستعترف بأنه

موجود ، وإذا أخفق في البرهنة بطريقة مقنعة ، بأن واجبنا أن نحجب بعضنا البعض ، وأن يتوقف كل منا عن الشعور ببغض أخيه الإنسان ، فإن البصيرة الغيبية قادرة على أن تفعل ذلك •

إن ما في المعرفة من نقائص وغوامض كفاية في ذاتها وكوسيلة لتحقيق قيم أخرى ، هو الأصل الذي نبت منه التأمل الفلسفي في المعرفة والعلم ، ومن هنا يدرس الفلاسفة ويناقشون ما يطلقون عليه مصطلح الاستمولوجيا ، أي البحث عن أصل المعرفة وطبيعتها ومنهجها وحدودها ... ويشعر الفلاسفة بالاندهاش ، وكثيرا ما يتساءلون حول مسائل مثل : ما هي طبيعة المعرفة ؟ وما هي المعايير التي تفرق بين المعرفة الحقة والمادة الدالة على الزيف والتدليس ؟ وهل ترجع جميع المعارف إلى تجارب حسية ، أم أن عقلنا قادر على إدراك وجوب اتصاف قضايا معينة بالصدق بغض النظر عن التجربة الحسية ؟ وما هو العلم ؟ وما هو المنهج العلمي ؟ وهل هناك منهج علمي ؟ وهل تعد جميع المعارف جديرة بأن يكون مصدرها هو العلم ، والعلم وحده ؟ وهل هناك أشياء يعجز العلم عن الاهتداء إليها ؟ وإذا غالينا في التطرف فأننا نتساءل هل بمقدورنا أن نعرف أي شيء على الإطلاق ، أم أن المسألة لا تزيد عن كونها ظنونا وآراء متقلبة ، وأن ما ندعوه « بالمعرفة » لا يزيد عن هذه الأوهام ، أو ربما بعض الهواجس المتفق عليها ؟ •

إن نفلح في محاولة البحث عن شيء ما ما لم نتشكك في الاعتقاد بأننا نعرف كل شيء • واكتفى سقراط بالزعم بأنه يعرف أنه لا يعرف • أن مثل هذا التشكك في حقيقة ما يزعم بأنه معروف يسمى بالشك الفلسفي ، ومن المقدور تحويله إلى شك منهجي ، ودفعه إلى ما هو أبعد مما فعل سقراط • ولقد عمد بعض الفلاسفة إلى استشمال الشك ، بحيث يضم كل شيء ، فقالوا بأنه لا شيء موجود ، أو أنه إذا وجد أي شيء ، فإنه بغير الاستطاعة معرفته • أو إذا أمكن معرفة أي شيء ، فمن المستحيل تعريفه للآخرين • ويتعين لكي يكتسب الشك الصفة الفلسفية أن يستند إلى حجج ومبررات • تأمل الزعم بأنه ليس في وسعنا أن نتعلم أي شيء جديد • أن هذه النتيجة قد ترتبت على القضية القائلة بأننا غير قادرين على الاهتداء إلى أي شيء ما لم نعرف أولا ما الذي نبحت عنه • فمالم نعرف ما الذي نبحت عنه ، فأننا سنعجز عن معرفته عندما نهتدي إليه • ومن هنا ، فأننا غير قادرين على الاهتداء إلى غير

ما نعرفه بالفعل . او ليس بمقدورنا ان نتعلم ما لا نعرفه .
ولا ينصح الطلبة بالالتجاء الى هذه الحجة عندما يجيبون على اسئلة
الامتحان ! . فاذا أضفنا الى الحجة ما يلاحظ على كون جميع البشر
قد ولدوا جهلاء ، فاننا سنستخلص النتيجة القائلة بان لا أحد
قادر على تعلم أى شيء . غير انك قد تزعم انك قد تعلمت الكثير
من الأشياء ؟ . فى هذه الحالة سيتوجب عليك ان تدحض حجة
الشاك ، او تعترف بانك قد خدعت عندما اعتقدت انك قد تعلمت
اشياء كثيرة . ويحاجى من شك فى كل شيء ويقول بانه ليس فى
وسعنا التيقن من ان أية قضية صادقة ، لأنه يلزم فى المقام الاول
ان نحصل على معايير يعتمد عليها للتمييز بين الحق والباطل . ولكن
أنى لنا ان نعرف ان بوسعنا ان نعلم على تبرير المعايير ؟ ، فاولا -
يجب ان يبرر التبرير ، وقبل ذلك فان علينا ان نبرر تبرير
التبرير ، وبذلك نتراجع تراجعاً لا متناهياً ، وهذا يعنى انه
لا يوجد أى معيار يفصل الحق من الباطل يمكن تبريره . وثمة أنواع
عديدة لهذا النوع من الحجج . فحواسنا تخدعنا ، ومن ثم فأننا
نلوذ بعقلنا لكي نخبرنا متى تخدعنا حواسنا ومتى لا تخدعنا .
ولكن قبل كل شيء ، علينا ان نعرف اولاً : هل يخدعنا عقلنا أم
لا يخدعنا ؟ . وهكذا نضطر الى التراجع بلا حدود أو نهاية .
وايضاً ثمة بعض يرى ان علينا أن لا نصف بالصدق أى قضايا
خلاف القضايا المؤيدة بالمشاهدة . ولكن ما الذى يدفعنا الى قبول
المبدأ القائل بان علينا أن لا نصف بالصدق غير القضايا المؤيدة
بالمشاهدة ؟ . ثم بعد ذلك ، ما الذى يدفعنا الى قبول المبدأ
الاضافى الذى يستند اليها لتبرير هذا المبدأ ؟ . وهكذا وهكذا .

★★★

وفى البداية ، قد يفترض بسذاجة أن علينا أن نبحث عن
ملجأ نلوذ به من الشك بالارتواء فى أحضان الغيبيات المقدسة
والاستبصارات الصوفية ، أو الرؤى التى نحصل عليها باستعمال
المخدرات أو الحشيش . على أن الكثير من الكشوف الروحية
والاستبصارات والرؤى تتناقض بعضها مع بعض . ولا ننسى
تناقضها هى والمفهومية الدارجة Common sense والعلم ، ومن
ثم فلن نستطاع تفادى سؤال التفرقة بين الحق والباطل الى الأبد .
ومن هنا ينتظر الشاك صابراً عودتنا التى لا مفر منها الى موقف
الشك .

ومع هذا ، الا يلاحظ وجود نفور عملي ونظري شائع على نطاق كبير من الشك الكلي ؟ الا يثبت الكيان الهائل للعلم الحديث ، وبخاصة في تطبيقاته في اكل مكان تقريبا في الحياة المعاصرة بكل وضوح ، ان بمقدورنا التفرقة بين الحق والباطل ، وان بوسعنا ان نعرف وان نتعلم .

واذا استنرنا بالنور الساطع للعلم ، فانبأ سنرى حجج الشاك قد بهتت وانكشفت على حقيقتها ، وظهر انها مجرد الاعيب لفظية ، وبراعة في استعمال الالفاظ . والحق ان حجج الشاك ، اذا قورنت بمنجزات العلم ، فانها لا تستحق الكشف بوضوح عما فيها من مغالطات منطقية . وعلى عكس ذلك ، فانه بالاستطاعة استبعادها ، ودرجها تحت عنوان النوادر الفلسفية . وهل يمكن ان توصف بغير ذلك ؟ .

وفي القراءة الاولى في هذا الجزء ، يسعى برتراند رسل لاثبات كيف استطاع الشك ان يكتسب حيوية جديدة وقوة دافعة جديدة داخل حصن العلم ذاته ، الذي يفترض انه قد قهر هذا الشك . ورسل واحد من اعظم فلاسفة العهد الحديث . وقد امضى حياته الطويلة بأسرها باحثا عن المعرفة لذاتها . اذ كان يتطلع الى الاهتمام الى الحقيقة واليقين . ولكن رسل اكتشف اخفاق العلم في التزويد بالحقائق التي لا ريب فيها التي يرنو اليها ، اذ يركز العلم برمته - في آخر المطاف - على المدركات الحسية ، اى على ما نراه ونسمعه ونشمه ونتلوقه . والعلم خاضع بأسره لمبدأ العلة والمعلول . وتختلف جميع العلل عن معلولاتها ، ولولا ذلك لغدت جميع العلل هي هي معلولاتها ، ويصبح كل ما ندركه من ألوان وأصوات وروائح . الخ . معلولات ، ومن ثم فأننا لا ندرك أية علل ، وجميع العلل عبارة عن مسلمات وكيانات نستخلصها بالاعتماد على الاستدلال الاستقرائي . غير أنه في الاستدلال الاستقرائي (اى في محاولة استخلاص النتائج على أساس ما ندركه) لا يكون الدليل كافيا لاثبات صدق النتيجة ، وارتفاعها على الشك . وقد تكون النتيجة في أى برهان استقرائي دائما زائفة . ولكن يكون بمقدورنا اطلاقا التيقن من حقيقة أية نظريات علمية ، لو وجدت ،

ويترتب على ذلك عدم قدرة العلم على قهر الشك • ويبين من هذا أن عالم حياتنا اليومية الذى ندرسه ، بما فيه من سماء زرقاء وأرض وأشجار خضراء وبيوت وأناس وغروب جميل - يبين أن جميع هذه الأشياء مجرد وهم ، وليس باستطاعتنا إطلاقا التأكد من معرفتها • ويتفق العلم الحديث و « بروسبيرو » البطل الرقيق الشاك فى رائة شكسبير « العاصفة » عندما قال : اننا مصنوعون من نفس المادة التى صنعت منها الأحلام •

ويتشابه ديبنيه ديكارت وبرتراند رسل فى بحثهما عن اليقين الفكرى • فإن تعرف شيئا ما يعنى أن لا تكون قادرا على الارتياح فى حقيقته • ومن ثم قام ديكارت بالبحث عن قضية لا يستطيع التشكك فيها • فلو أمكنه اكتشاف مثل هذه القضية ، سيكون قادرا آنثد على فحصها لكى يعرف ما هى الخصائص التى تتصف بها ، والتى أكسبتها مناعة لا تحتل الشك ، ان هذه الخصائص هى التى ستزود بمعيار اليقين • وبمجرد معرفتنا لهذا المعيار اليقيني ، سيكون بمقدورنا أن نصنف جميع القضايا التى تتجارب وهذه المعايير اليقينية ، ونفرق بينها وبين من تعجز عن ذلك ، واكتشف ديكارت عدم قدرته على ذلك ، لو اعتمد على عملية الشك ذاتها ، أى تشكك فى القضية التى يشك فيها • فلما كان الشك نوعا من التفكير ، فبناء على ذلك ذكر ديكارت أنه مادمات أفكر ، فانا اذن موجود فلماذا لم يتشكك فى هذه النتيجة ، (Cogito ergo sum) لأنه رآها أمرا واضحا جليا • والوضوح والتمايز عند عقلنا هما معيار اليقين ، وما لبث أن اكتشف قضايا أخرى مماثلة فى اكتمال وضوحها وتمايزها مثل القول بأن لكل معلول علة ، والقول بأنه لا وجود لعلة أقل كمالا من معلولها • وغير ذلك • وأهم من ذلك فإن الرياضيات واضحة ومتمايزة فى نظر عقولنا ، ومن ثم تكون الغزاة الرياضية حقيقية • ان كل ما يتعدى تناوله عن طريق الغزاة الرياضية يتعين أن يندرج فى نطاق الايمانات والظنون الذاتية • ويلاحظ أن معيار اليقين عند ديكارت هو الوضوح والتمايز أمام العقل ، وليس بالنسبة للمدركات الحسية • ويصور ديكارت صورة من العقلانية الفلسفية ، التى تعتقد أن هناك بعض قضايا باستطاعة العقل أن يعرف حقيقتها دون استعانة بالتجارب الحسية • وإذا اهتمدنا الى زادنا من القضايا ، التى تعرف صحتها ،

سيكون بمقدورنا بعد ذلك - منطقيا - ان نستخلص قضايا
اخرى ، يتعين ان توصف بالصحة ، حتى يستطاع الاحاطة بجمع
المعارف الانسانية كاملة في نسق استنباطي وحيث واحد . وعلى
هذا النحو فقط يستطاع التغلب على تهديد تيار الشك الكلي .
هكذا يزعم العقلانيون .

★ ★ ★

لقد اصبحت الآن المشكلة مركزة تركيزا حادا . فهل هناك
اية قضايا تخص العالم ، بالاستطاعة برهنتها بالاعتماد على مقدمات
لا تحتاج الى برهان ، واتباع خطوات بينة في ذاتها ؟ يرى
الفلاسفة العقلانيون ان هناك مثل هذه القضايا ، وينكر الفلاسفة
التجريبيون وجود مثل هذه القضايا . ويدافع « ويلارد فان أورمان
كوبن » و « جوزيف سيلبرت أوليان » عن الاتجاه الاساسي للمذهب
التجريبي ، الذي يعتقد ان الدليل النهائي لنسق معتقداتنا في
جملته يعتمد على مشاهداتنا المباشرة . وينكر الفيلسوفان ما يقال
عن ان التجريبية ستتخضع بالضرورة عن اتجاه ذاتي . كما يزعم
الشكاك والعقلانيون . وبالمقدور الحصول على مشاهدات يتفق عليها
بصفة عامة ، اذا لم نر وجود هوية بين المشاهدات والاحداث الحسية ،
وقمنا عوضا عن ذلك بالتركيز على الافكار المستندة الى المشاهدة ،
وما يحول اية جملة الى جملة مشاهدة Observation Sentence
(وهذا مصطلح من مصطلحات المذهب التجريبي المتأثر بفلسفة
اللغة) هو وجود شاهد ثان لا يتردد في تأييد هذه المشاهدة ،
عندما يوضع في نفس الموضع ، مادام يعرف مفهوم هذه الجملة .
وعلى الرغم من ان القائم بالمشاهدة فرد ، الا ان « جمل المشاهدة »
مسألة عامة وبيئية بين مختلف الدوات . وتعد جمل المشاهدة قريبة
من العصمة .

★ ★ ★

و « المخبر كعالم » مقال كتبه ارفنج م . كوبى . وهو من
المناطقة المعاصرين البارزين ، ويزودنا ببيان أحد الثقات ، عن البناء
الاساسي لعملية البحث أو حل المشكلة التي اصبحتنا نسميها
« بالعلم » أو النهج العلمي ، ويعرفنا بمنطقها ، ولقد أثبت العلم
البشري متزايدا بخاصية منذ القرن السابع عشر ان العلم ليس
مجرد طريقة لحل المشكلات ، لأنه يؤدي الى ما هو أكثر من اكتشاف
الحقائق التي لم تعرف حتى الآن ، انه يقوم بفحص النظريات

الجديدة ، ويلهم باختراع تكنولوجيات مقتدرة ، ان العلم الحديث ظاهرة حضارية ذات أهمية هائلة متنامية . ويتأثر علم أى عصر بحضارة هذا العصر ، ثم يؤثر بدوره فى الحضارة التى أنجبته . وقد ازداد تداخل العلم ، وشموله ، وغدا يؤثر تأثيرا أعظم من تأثير الحضارة فيه ، ومن علامات ما طرأ من تغير على دور العلم ، وسلطانه ، الخلافات المتزايدة حول قيمة العلم . ويرى هنرى مارجيناو ، وهو عالم وفيلسوف ، أن العلم قد خلق فلسفة جديدة ترتب عليها تغير متصاعد فى نظرتنا الفكرية ، وتبدل فى معتقداتنا ، بما فى ذلك تصورنا لماهية المعرفة ، وكيف تكتسب ، وفوق كل شيء لقد حدث تغير فى نظرة الانسان لطبيعته .



ولقد تبنى سقراط موقف الشورى ، الذى يرجع الى عهد أقدم مما ظن ، عندما استحث أقرانه أبناء أثينا على معرفة أنفسهم ، وقال ان المعرفة الذاتية بالإضافة الى قيمتها فى تنبيه المرء الى افتقاره الى مثل هذه المعرفة ، هى أهم نوع من المعرفة ، انه أهم من فهم طبيعة السماء أو أسباب الأعاصير والزلازل . اذ كان سقراط مقتنعا بأن طبيعة الانسان تحمل فى طياتها - ضمنا - اتجاه الأسلوب الذى يتعين عليه أتباعه فى الحياة ، وطبيعة الحياة الحيرة للانسان . ولم يختلف هذا الاعتقاد بعد اختفاء جسد سقراط ، فثمة كثيرون يعتقدون هذا الاعتقاد الآن . انه يكاد يبدو كأنه واحد من المثلل الأبدية التى سلم بوجودها أفلاطون ، أهم تلامذة سقراط ، والأمر بالمثل فيها يختص بصورة سقراط كشهيد من شهداء الحق : ما هى طبيعة البشرية ، وهل يملك الانسان طبيعة ثابتة محددة ، أم ان الأمر عكس ذلك ؟ وما الذى استطاع العلم الحديث قوله فى هذا الشأن لو كان عنده جديد يستحق أن يقال ، اجابة على هذه الأسئلة العريقة ؟ وهكذا نصل الى أول مشكلة قديمة ومعاصرة معا : الانسان فى مقابل القوت .



وتمشيا مع ما يقوله ادوارد . او . ويلسون فهناك علم متطور الميولوجيا الاجتماعية يدرس ، « جميع مناحى السلوك الانسانى ، بما فى ذلك تطور السلوك الاجتماعى للانسان » . ويرى ويلسون أن التطور البشرى عن طريق الانتقاء الطبيعى ، يعنى أن الانسان وليد

المصادفة والضرورة البيئية ، فنحن نملك أمخاخا لأنها تساعدنا على استمرار بقاء الجينات (المورثات) ، وتكاثرها ، وهى التى توجه تجمعاتها وتكويناتها . ويتصور ويلسون العقل البشرى كجهاز للحفاظ على البقاء والتوالد ، والعقل هو معلول المخ . والاختميمة البيولوجية هى عماد النظرة الأساسية لويلسون ، الذى يرى أن البيولوجيا الاجتماعية لا تكتفى بالقول بأن هناك حدودا محتومة فى طبيعة المورثات تعمل على تحديد المسالك الانسانية الممكنة ، ولكنها قادرة أيضا على التكهّن بالمورثات ذات الصفات الخاصة والمتنوعة فى الطبيعة البشرية مثل الخنق والعدوان والشذوذ الجنسى والغريبة ، والاختلافات السلوكية المميزة التى تفرق الذكور عن الاناث فى المجتمع الغربى . ولا ينكر ويلسون امكان التعلم عن غير طريق المورثات ، ولكنه يحذر من المغالاة فى تقدير ذلك . ويرفض جميع التفسيرات الدينية والأيدىولوجية للسلوك البشرى ، ويرى عوضا عن ذلك أن العقل الانسانى خاضع للمورثات . فاليها ينسب خلق السلوكيات والاديان والاساطير . وله نظرة أسطورية أسمى ، قام بعرضها ، وبلت فى صورة مذهب مادى علمى مصحوبا بملحمة تطورية . وعلى الرغم من تعدد اثبات صحة المذهب المادى التطورى ، ورفع فوق مستوى الشك ، الا أنه بالاستطاعة تقريبه من الحقيقة ، اذا امكن انشاء العقل القادر على الحكم على الحقيقة .

★ ★ ★

وينتقد ستيوارت هامبشير ما يراه نظرية فلسفية مضمرة فى مذهب البيولوجيا الاجتماعية عند ويلسون ، يعنى ازدواجية العقل والجسم ، التى يسميها الفلاسفة epiphenomenalism (مذهب الظواهر اللاحقة) . ويرى هذا النوع من المذاهب الازدواجية أن العقل يختلف عن الجسم . ويتناسى أن الحوادث العقلية دائما معلولات لحدوثات جسمانية ، ولا شئ غير ذلك ، ولا يمكن أن تكون عللا لهذه الحوادث الجسمانية . وبالمقدور التوسع فى هذا المذهب الخاص بالازدواجية وجعله يضم الحضارة (التى تدرسها العلوم الاجتماعية ، وبخاصة الأنثروبولوجيا ، والطبيعة الفزيائية ، أو النظرية الفزيائية (نطاق العلوم الفزيائية) . ويتركز تصور البيولوجيا الاجتماعية على تصور علم مفرد يفسر مهام طرفى هذه الازدواجية فى سياق « تركيبية » أشمل ، تشتمل على الناحيتين النفسية والاجتماعية بوصفهما يمثلان الذات الفاعلة والموضوع .

ويعارض هامبشير هذه النظرة ، ويعتقد أن هذه الازدواجية تمثل صورتين أو نمطين للكينونة البشرية يتعين علينا متابعتها كل على حدة ، بحكم طبيعتنا كفكرين نتمتع بالوعى الذاتى ، ونشعر أن لنا أجساما يحل بها الوعى . ويسعى أحد أنماط البحث ، الذى يتميز به الانسان - عندما يتنزه عن الغرض - للاهتمام الى فهم نظرى خالص للكائنات البشرية باعتبارها خاضعة لقوانين كلية للطبيعة . ويتركز النمط الآخر الذى يتميز به الانسان باعتباره صاحب دور فعال فى المجتمع ، على محاولة فهم طريقة التفكير عند الكائنات البشرية . . . ومن سمات نوعنا البشرى ، القدرة على التناوب بين هذين الأسلوبين من أساليب البحث ، وتطرح البيولوجيا الاجتماعية مثلا أعلى مستحيل التحقق . فهى تتجاهل تنوع الحضارات واللغات ومختلف السياقات الاجتماعية التى يدور فيها الفكر الانسانى ، مما جعل من المتعذر تفسير الفكر الانسانى بالاعتماد على قوانين كلية ، اكتسبت صفة الكلية من كونها قد تجاهلت مثل هذا التفرق ، فمن غير المستطاع تفسير أية ظواهر بالرجوع الى ظواهر مشابهة ، أى بالرجوع الى ظواهر النمط المنطقي . ولن تفهم الأفكار الا من توصل الأفكار ، وليس بالرجوع الى قوانين الحركة . ويرى هامبشير أنه فى غير مقدور أى عالم مادى معاصر أن يتصور العلاقة بين العقل والجسم كعلاقة مادية كما يذكر أنصار مذهب الظواهر اللاحقة epiphenomenalist اذ عليه أن يتصورها كعلاقة متوازية بين سياقين يتمثلان فى حقيقتيهما ، ويتمثلان فى ضرورتهما لأى فهم كاف لأنفسنا .

★ ★ ★

وتعرض مشكلتنا المعاصرة الثانية صراعا بين طرفين : « الغيبية » و « العقل » فهل يرتضى الانسان الخضوع دون قيد أو شرط لسلطان العلم والتكنولوجيا ، ويرفض جميع المصادر الموثوقة المتصارعة ؟ أم أن عليه أن ينظر الى الغيبيات ك مصدر عرفانى ، له ثقل مماثل للعلم ، أو ربما يتفوق عليه ؟ ، أم أن الواجب أن تزدري الغيبيات باعتبارها معرفة وهمية ، فلا ننسى أن التأمل أو التجربة الغيبية تجربة لا عرفانية ، مهما كانت قيمتها سيكلوجيا ؟

فاذا كان الكثير من مشكلاتنا قد تفرعت من العلم ، وبخاصة المشكلات التى ترتبت على أوجه النفع ، التى حققتها المعرفة العلمية ، والتى وضعت بين يدي اناس من غير العلماء من أمثال السياسة

والفائدة العسكريين ، الا يصح في هذه الحالة اعتبار الاكتشاف من العلم وسيلة لعلاج اوصاب المجتمع المنحاز للروح العلمية ، أم هل يصح القول بأن مجتمعا يعانى من الافراط فى اتباع العلم ؟ . ويناقش روشاك هذه المسألة ، ويقول أننا نعانى من افراط فى التعلق بالعلم ، بينما يرى جون باسبور أننا نعانى من نقص فى العلم .

★ ★ ★

وفى المقتطفات التى اختير لها عنوان « الغيبة والايكولوجيا : اللذهن الشعارى » ، رأى المؤرخ الأمريكى تيودور روشاك - وهو واحد من رواد أنصار « الاتجاه المعادى للحضارة » ، الذى يعترض على اتجاهنا العلمى التكنولوجى ، ويرى أن هذه المشكلات قد اتخذت الصدارة فيما يدعى بعلم الايكولوجيا ، ويراها علما مدمرا* ، ولقد استجقت الايكولوجيا صفة العلم المدمر ، لأنها - كما يشرح روشاك - قد اختلفت اختلافا جذريا عن العلم التقليدى . فلقصد استبعدت الايكولوجيا - مختلفة عن العلم التقليدى - « التعميمات الرياضية » ، أو الردية المادية reductionism . وهدف هذا العلم الجديد - عوضا عن ذلك - الى الاهتمام الى العلاقة بين الكائنات وبيئاتهم ، والى الاعتماد على الادراك الحدسى للوحدات الكلية بدلا من تحليل هذه الوحدات الى مكوناتها . وبعبارة أخرى ، انه يسعى الى تأمل العالم فى شموله ، بدلا من محاولة التعامل معه . ولقد أدى تركيز الايكولوجيا على الحدس والتأمل الى اقترابها من الفن والدين ، والغيبيات بوجه عام ، وابتعادها عن العلم العقلانى . ان عاشق الفن ، والمتعبد الدينى وصاحب الرؤى الغيبية لا يسعون للحصول على سلطان على العمل الفنى ، أو الله أو الواقع ، يساعدهم على تغيير هذه الموضوعات . ولكنهم بالآخرى يسعون الى الفناء فيها والشعور بالبهجة من جراء ذلك . ويعتقد روشاك أن هذه التاملات الاستطائيقية والدينية والنفسية تزود بنموذج أكثر كفاية يتبعه الانسان لضبط علاقته بالبيئة في شمولها يتفوق على الاتجاه الامبريالى التسلطى الذى يتصف بالهيمنة والكامن فى العلم التقليدى . ولقد تحول الصراع بين الغيبيات والعقل الى صراع بين القيم . وسيتمنى الأمر بآية فلسفة للقوة الى تحطيم الخاضعين للقوة ، ومن يتحكمون فيها ، على حد سواء ، ويعرض الفساد والانهار الذى حل بجميع

(*) لعله يقصد « علما مدمرا للعلم بمعناه الوضعي » .

الشعوب والبلدان البدائية ، وغزاة هذه البلاد نموذجاً يرمز لذلك ، ولما يترتب من خراب بالضرورة من أثر نسبة اعظم القيم للثروات التي تؤمن بالقوة والسيطرة ، ويبدو أن الاعتراض الرئيسي لروشاك على العلم التقليدى قد تركز على كونه يؤازر فلسفة تشجع على زيادة شعور البشر بسلطانهم وتحكمهم الشامل فى بيئتهم . وهذا يعنى - بكل بساطة - أن العلم التقليدى قد حل محل الطبيعة عند هذه الشعوب البدائية « الفطرية » ، التى حاول الامبرياليون فى القرن التاسع عشر تحضيرهم ، أى تزويدهم ببقعات انيقة وكورسيهات ، ونقل عدوى الأمراض اليهم .

★ ★ ★

لقد أراد روشاك تطهير العلم أو العقل من جميع ألوانه القومية والامبريالية ، وتحريره من عبوديته لفلسفة القوة ، التى تعد من الناحية الدارجة فلسفة نفعية ومخدرة للقيم الانسانية فى شتى أنواعها الثرية . من هذا يتضح وجوب إعادة العلم التقليدى الى حجمه الاصلى ، حتى يتوقف الناس عن تاليهه ، وعبادته عبادة الأوثان ، وأن ينظروا اليه عوضاً عن ذلك نظرة أكثر واقعية وانصافاً ، أى كمجرد قيمة انسانية ومهارة انسانية من بين شتى القيم والمهارات . وسيتحقق الخلاص من هذا المظهر المتشامخ للعلم ، وهذا اجراء صحى ، اذا أمكن دمجها فى العقل الشعاعى rhapsodic intellect وعندما يتحقق هذا التكامل بين العقل العلمى والعقل الشعاعى ، فإن العقل سيتسع وتتعدد ملكاته . فعلىنا أن نسمو ونبلغ حالة من التبصر الذى يساعد على ادراك أن هناك أنواعاً مختلفة من المعارف ومن وسائل بلوغ العقلانية . فالأسطورة والغيبيات وتعايرهما فى الفن والدين تزودنا بمعارف ذات أصداً resonant ، أى معرفة رنانة . والمعرفة بمعناها الدارج بمثابة اعتقادات صادقة ، ويستطاع صوغها فى صورة قضايا واحكام . اما ثمارها فهى القدرة على السيطرة على الطبيعة والانسان « والمعرفة الرنانة » معرفة مباشرة ، وتمثل التجربة الشخصية الحية ، وثمرتها هى الرؤى الشاملة ، أو التكييفات الشاملة . وهذه الرؤى الشاملة أو التكييفات الشاملة بمثابة « كل » يضم قيماً شتى أو تكاملاً لها . ولا ينكر روشاك قيمة المعرفة بمعناها الحرفى ، ولكنه ينكر وصفها بالقيمة الوحيدة ، أو حتى بالقيمة الاسمى . ويتمثل معها ، وربما فاقها فى الأهمية القيم التى يعرضها الفن والدين والغيبيات . وما يقرر فى نهاية الأمر لماذا لا يجب أن تعد المعرفة الأدبية القيمة الوحيدة أو

الاسمى ؟ ، ليس الرجوع الى الوقائع التقليدية ، ولكن بالرجوع المباشر الى التجربة الشخصية ، وما فيها من أبعاد ثرية ومتنوعة من القيم الانسانية ، مما جعلها جديرة باسم المعرفة الرنانة resonant knowledge . ان هذه المعرفة الرنانة تمثل تجربة القيم ، وهى ليست عبارة عن مجموعة من المعتقدات الصحيحة ، التى تفصح عن نفسها فى صورة قضايا ، لأن المعرفة « الرنانة » تتحقق بالاعتماد على التعرف ، acquaintance ، أما المعرفة بمعناها الحرفى فإنها معرفة قائمة على الوصف . وبمعنى آخر ، يرى روشاك أن العلم والفن والدين والغيبيات صيغا متساوية فى قيمتها فى التعبير عن المعرفة ، والسعى نحو بلوغ العقلانية . انها جميعا وسائل للحصول على عرفانية تعزز القدرة على الانجاز Know how والحصول على قيم متنوعة ، سواء عنيت هذه القيم الحصول على السيطرة على البيئة ، أو بتحقيق الاتحاد بالبيئة عن طريق التأمل . والعقل الشاعرى (الرابسودى) هو حصيلة الجمع بين المعرفة التقليدية و « المعرفة الرنانة » ، ولسان حاله هو « هدم العلم التقليدى عن طريق الايكولوجيا » .

★ ★ ★

ويعتقد الفيلسوف جون باسمور أن « المعرفة الرنانة » ، التى أسرف روشاك فى امتداحها ، بكلام مشوش ، أشبه بالنفاية التى تحتاج الى سرعة الازالة . ويرى باسمور أن الغيبيات - وليس العقل - هى أكبر مصادر يهدد رفاهية الحضارة البشرية مستقبلا . والنتيجة الأساسية التى يدافع عنها باسمور هى أنه اذا أمكن حل المشكلات الايكولوجية ، فإنها لن تحل الا عن طريق « الحلول العملية المبنية على الفكر » . ولن يتحقق ذلك بتحويل الطبيعة الى غيبيات . ولا يصح حقا وصف « العلم » الذى لا يحل مشكلات علما . ويعتقد باسمور أن الكثير من المعانى الدارجة فى قضايا الغيبيين انما ترجع الى تفسير خاطئ للعلم على أنه فى صميمه يتخذ « شكلا ذريا » ، أى أنه عاجز عن ادراك بعض حقائق هامة تتعلق بالظواهر فى صورتها « الكلية » ، أو ادراكها فى صورة نسقية ، بدلا من صورة فئات الظواهر ، التى عزلها التحليل العلمى ، بعضها عن بعض ، ومن حيث المبدأ ، لا وجود لحقائق هامة يمكن ادراكها بالاستعانة بالبصيرة الغيبية ، وليس عن طريق العلم . ولا يقتصر دور العلم على التحليل الى أجزاء ، ولكنه يهدف أيضا الى دراسة الأنساق الطبيعية او « الوحدات الكلية » ، وما يتبعها من علائق متبادلة . أما الظن بأن

الطبيعة شيء مقدس ، لا يجوز تدنيسه أو تغييره ، وانما علينا أن نكتفى بتامله ، فانه مظهر من مظاهر الروح الانهزامية التي جاءنا بها محترفو الايكولوجيا ، عندما قالوا لنا اننا اذا أردنا حل مشكلتنا الايكولوجية ، فان علينا أن نشموه الطبيعة حتى يكون بمقدورنا السيطرة عليها . نحن بحاجة الى سلطان أكبر من الطبيعة ، وليس الى سلطان أقل . والايكولوجيا عبارة عن علم ، ومن ثم فان هدفها هو ازالة الغوامض ، وليس تأملها أو خلقها . وتعرض النظرة التي ترى الانسان سيدا على الطبيعة - وكثيرا ما يرتبط ذلك بالعلم والتكنولوجيا - الى الكثير من التفسيرات المختلفة ، وليست كلها باى حال دالة على الانتقاص . فمثلا هناك تفسير يرى أن الانسان « قادر على تغيير العالم ، وتحويله الى حالة متحضرة » . وهذه قدرة جديدة بالثناء ، وليس بالادانة . والقول بأن العالم ، كما هو الآن ، بعيد عن التحضر ، من الصعب قبوله كحقيقة واقعة . ويزعم باسمور - باخلاص - أن هناك صورا من المجتمع يمكن الدفاع عنها عقلا ، باعتبارها أسماى وأفضل من صور أخرى . وحتى الايكولوجيون الغيبون فانهم هم أيضا لا يرغبون حتما العودة الى المراحل الأولى من الحضارة ، على أقل تقدير ، عندما لا يشعرون بالاستمتاع بمعرفتهم الشاعرية للطبيعة فى مثل هذه المراحل . ولقد خلقت النهضة الصناعية مشكلة معقدة للايكولوجيين العقلانيين . ومع هذا فلا يخفى أن الادانة - بالجملة - وبلا تمييز ، والمعارضة للمعارضة فحسب ، للنهضة الصناعية لا تعد استجابة كافية ، ولا ينتظر أن تصلح موقفنا . ولعلها ستسبى اليه . لقد عادت النهضة الصناعية بنتائج نافعة . ولكن يساعد امهال مثل هذه النهضة أو ايقافها على غير الاثيان بنتائج مدمرة ، وفى هذا النطاق ، فان « مسألة المسائل » فى نظر باسمور هى هل يمكننا تغيير ممارساتنا الاقتصادية بانقصر الكافى لمواجهة التحديات الايكولوجية دون زيادة فى سلطان الدولة ، قد يؤدى الى تحولها الى دولة شمولية . وعلى أية حال ، فان التأملات الغيبية لن توفق فى ازالة التلوث . وقد لا ينجح العقل فى حل هذه المشكلة أيضا ، ولكنه قادر على التزويد بالامكانية الوحيدة لتحقيق ذلك .

طبيعة المعرفة

● مذهب الشك

الشكوك الفلسفية :

[برتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) أحد الفلاسفة البارزين في القرن العشرين ، ولقد ألف العديد من الكتب التي تناولت موضوعات متنوعة ، فلسفية واجتماعية . ورسائل معروف للكافة بفضل مواقفه من الدين والزواج والقبيلة الذرية . ولقد منح ١٩٥٠ جائزة نوبل في الأدب] *

..... تنبعث الفلسفة من محاولة عنيدة متفردة للاهتمام الى المعرفة الحقة . وما اعتدنا تسميته بالمعرفة في الحياة العادية تشوبه ثلاثة أوجه نقص : أولا - ما يكتنفها من شعور بالثقة البالغة . ثانيا - الغموض . ثالثا - التناقض الذاتي . وأول خطوة تجاه الفلسفة تستند الى الدراية بهذه العيوب ، ليس بقصد القناعة بالشك المتبذل . وانما للاستعاضة عنه بنوع منقح من المعرفة ، يتميز بالتجريب القائم على المحاولة والخطأ والدقة والتوافق الذاتي . بطبيعة الحال ، ثمة خاصة أخرى نرغب أن نتصف بها معرفتنا ، وهي الشمول . فنحن نتمنى لو اتسع نطاق معرفتنا الى أكبر قدر مستطاع . غير أن هذه المهمة تقع على كاهل العلم ، وليس الفلسفة . ولن يغدو أى امرئ - بالضرورة - فيلسوفا أفضل لو عرف المزيد من الوقائع العلمية . فما باستطاعته أن يتعلمه من العلم - لو كان شغوفا بالفلسفة - هو المبادئ والمناهج والتطورات العامة

تقلا عن Outline of Philosophy تأليف Bertrand Russel

ولقد ذكرت منذ هنيهة ثلاثة عيوب تشترك فيها المعتقدات • أولها :
شدة الشعور بالنقمة وثانيها الغموض وأخيرا التناقض الذاتي • وتضطلع
الفلسفة بمهمة تصحيح هذه العيوب بقدر ما تستطيع ، دون أن تتسبب
فى القضاء قضاء مبرما على المعرفة • وكى يصبح الانسان فيلسوفا مقتدرا
يتعين أن يشعر برغبة قوية للمعرفة ، بالإضافة الى قدر كبير من الحذر
من الاعتقاد بأنه يعرف • ويجب أن يتمتع أيضا بمهارة منطقية ، وأن
يعتاد التفكير الدقيق • وغنى عن القول ان جميع هذه الشروط تتحقق
بدرجات متفاوتة ، وينتمى الغموض – بوجه خاص – بقدر ما – الى التفكير
الانسانى • وبمقدورنا الاقلال منه الى غير حد • بيد اننا لن نستطيع
محوه نهائيا على الاطلاق • وتبعا لذلك ، تتصف الفلسفة بأنها فعل
مستمر ، وليست بالشئ الذى باستطاعتنا أن نصل فيه الى الكمال دفعة
واحدة • وفى هذا المقام ، لقد عانت الفلسفة من أثر ارتباطها باللاهوت ،
فالعقائد اللاهوتية ثابتة • وينظر اليها المتشددون المتزمتون على أنها
غير قابلة للتغير والارتقاء ، وكثيرا ما حاول الفلاسفة بالمثل الاهتداء الى
مذاهب فلسفية نهائية ، عندما لم يقنعوا بالنتائج التدريجية التقريبية
التي ترضى أهل العلم • ويبدو لي أنهم قد أخطأوا فى هذا الشأن ، لأنهم
تناسوا أن الفلسفة تهتدى الى نتائجها (بالقطاعى) • ولا بد أن تكون
هذه النتائج دقيقة ، كما هو الحال فى العلم • اذ تنتمى الحقيقة النهائية
الى السماء ، وليس الى هذه الأرض وأهلها •

وثمة علاقة متبادلة بين العيوب الثلاثة التي أوردتها • وعندما
يصبح على دراية بأى عيب منها ، سننساق الى التعرف على العيبين
الآخرين • وسأوضح هذه العيوب الثلاثة بذكر أمثلة قليلة لها •

ولنبداً أولا بالكلام عن ايماننا بوجود أشياء مشتركة كالمناضد
والكراسى والأشجار • فنحن جميعا نشعر بالتيقن من وجود هذه الأشياء
فى الحياة العادية ، وان اتصفت مبررات وثوقنا – فى الحق – بعدم
كفايتها ، وتفترض المفهومية الساذجة أن هذه الأشياء توجد ، كما تظهر ،
وان استحال ذلك ، لأنها لا تظهر فى صورة واحدة لأى اثنين من المشاهدين
ينظران اليها فى الوقت نفسه • وعلى أية حال ، فانه من المتعذر أن يكون
ذلك كذلك ، اذا كان موضوع المشاهدة شيئا مفردا ، لانه لا يظهر على
نفس النحو لجميع من يشاهدونه • ولو ارتضينا الاعتراف بأن موضوع
المشاهدة ليس هو ما يشاهده ، فاننا سنتوقف عن الشعور بنفس
الثقة فى وجود هذا الموضوع ، وهذا هو أول مظهر من مظاهر تدخل
الشك • ومع هذا فسرعان ما نفق من هذه الردة ونعترف بأن موضوع
المشاهدة هو فى الحق ، كما تصفه الفزياء • على أن الفزياء تقول أن

المنضدة أو الكرسي فى واقع الأمر - عبارة عن نسق رحيب من الالكترونات والبروتونات التى تتحرك حركة سريعة بطريقة لا يصدقها عقل . وكل هذا كلام طيب . بيد أن الفزيائى يتشابه هو والانسان العادى فى اعتمادهما على الحواس فى ادراك وجود العالم الفزيائى . وإذا أنت، اتجهت اليه فى وقار وقلت له : « هل تتعطف وتعرفنى كفزيائى وتعرفنى ما هو الكرسي فى الحقيقة ؟ » فانك ستحصل على اجابة أحد المتعلمين ولكنك اذا قلت له بغير مقدمات : « هل يوجد كرسي هناك ؟ » فانه سيقول : « بالطبع هناك كرسي . ألا تراه ؟ » وعليك أن تجيب على الرد بالسلب ، ويتوجب أن تقول له : « بل ان ما أراه هو لطح معينة من اللون ، ولكنى لا أرى أية الكترونات وبروتونات . وأنت تقول لى أن هذه الالكترونات ، والبروتونات تمثل ما يتألف منه الكرسي ؟ وقد يرد على ذلك « نعم . ولكن ان أى عدد كبير من الالكترونات والبروتونات القريبة بعضها من بعض ستبدو شبيهة بلطح من اللون . وقله نسال آئئذ : « ما الذى تقصده بأنها تبدو مثل ؟ وستكون لديه اجابة جاهزة مؤداها أن موجات الضوء تبدأ من الالكترونات والبروتونات (أو ما هو أكثر احتمالا : ان هذه الموجات ستعكسها من مصدر للضوء) وتصل الى العين وسيكون لها مجموعة من التأثيرات على المخروطات والتوصيلات والعصب البصرى والمخ ، وينتهى الأمر بتولد الاحساس . غير أنه لم ير قط أية عين أو عصب بصرى أو مخ ، مثلما لم ير أى كرسي . ان كل ما رآه هو لطحاً من اللون التى يقول عنها انها تمثل ما تشبهه العينين ، يعنى أنه يظن ان الاحساس الذى يتوافر لك عندما ترى الكرسي (كما تعتقد) له مجموعة من العلل فى الفزياء وعلم النفس ، ولكنها جميعا ، كما تراه له ، تكمن أساسا والى الأبد خارج التجربة ، ومع هذا فانه يزعم أنه بنى علمه على المشاهدة . ولا يخفى أن ثمة مشكلة هنا تواجه رجل المنطق ، انها مشكلة لا تنتمى الى الفزياء ، ولكنها تنتمى الى نوع آخر من الدراسة . وهذا هو أول مثل يبين كيف يتسبب السعى وراء الدقة فى تحطيم اليقين .

ويعتقد عالم الفزياء انه استخلص الكتروناته وبروتوناته مما يدرك . غير أن هذا الاستخلاص لا يتخذ أبدا شكل تسلسل منطقى واضح ، ولو حدث ذلك ، فانه لن يبدو مستصوبا بالقدر الكافى الذى يجعله جديرا بالكثير من الثقة . والواقع أن النقلة الكاملة من حالة الأشياء ، كما تبدو للمفهومية الدارجة (Common sense) ، الى حالة الالكترونات والبروتونات تخضع لمعتقدات معينة ، نادرا ما تكون واعية ، ولكنها موجودة . عند كل انسان سوى . وليست هذه المعتقدات بالمعتقدات التى لا تخضع للتغير ، ولكنها ترتقى كأنها شجرة من الأشجار . فنحن

نعتقد أن الكرسي هو نفس الكرسي الذي يظهر لنا ، وأنه سيظل في مكانه عندما لا ننظر إليه ، غير أننا نكتشف إذا تأمانا هذه المسألة ولو بقدر ضئيل ، ان هذين الاعتقادين غير متوافقين ، فلو استمر الكرسي في البقاء مستقلا عن رؤيتنا له ، فيتمين أن يكون شيئا آخر مختلفا عن لطع اللون النى نراها ، اذ اتضح أن هذه اللطع قد اعتمدت على مؤثرات خارجة عن الكرسي كطريقة سقوط الضوء ، وهل نرتدى منظارا أزرق اللون . . وهكذا . وترغم هذه المؤثرات رجل العلم على اعتبار الكرسي « الحقيقي » هو علة (أو جزء لا غنى عنه من علة) أحاسيسنا عندما نرى الكرسي . وهكذا تكون خاضعين لعملية عليه كاعتقاد قبلي ، بدونها لن يكون لدينا مبرر لازعم بأن هناك أى كرسي « حقيقى » على الإطلاق . وأيضا فان لدينا رغبة تسوقنا الى الشعور باستمرار بقاء الأشياء ، وترتب على ذلك ادخالنا لفكرة الجوهر . فنحن نرى أن الكرسي الحق « جوهر » ، أو مجموعة من الجواهر التى تتصف باستمرار بقائها ، وبالقدرة على احداث الاحساسات . ويشترك هذا الاعتقاد الميتافيزيقى بطريقة لا واعية الى حد ما فى عملية الاستدلال من الأحاسيس الى الالكترونيات والبروتونات . ويتعين على الفيلسوف أن يجذب مثل هذه المعتقدات الى ضوء النهار ، ويرى هل ستستمر فى البقاء . وغالبا ما يبين أنها تموت بمجرد تعرضها لهذا الضوء .

ولنعكف بعد ذلك على بحث نقطة أخرى . ان أى دليل على وجود قانون فيزيائى ، أو أى قانون يصحح نسبته الى الفيزياء ، يتضمن دائما عنصرين : أحدهما مستمد من الذاكرة ، والآخر مستمد من شهادة الآخرين . فعلى ما نعتمد على ما نتذكر أننا شاهدناه فى مناسبات سابقة . وعلى ما يقول الآخرون انهم شاهدوه . وعند بداية ظهور العلم ، كان بالاستطاعة أحيانا الاستغناء عن شهادة الآخرين . ولكن سرعان ما أصبح كل استقصاء علمى يتجه الى انشاء صرحه على نتائج سبق التيقن منها ، وأن يعتمد بالتبعية على ما سجله الآخرون . والحق أنه بدون الرجوع الى شهادة الآخرين ، سيتعذر علينا الوثوق فى وجود الموضوعات الفيزيائية . وأحيانا يعانى بعض الناس من الهلوس ، بمعنى أنهم يعتقدون أنهم يدركون موضوعات فيزيائية ، ولكنهم يعجزون عن توثيق معتقداتهم بالرجوع الى شهادة الآخرين . وفى مثل هذه الحالات ، فاننا نقرر وقوعهم فى الخطأ . ان التشابه بين مدركات اناس مختلفين فى مواقف متماثلة هو الذى يدفعنا الى الوثوق فى وجود عملية عليية خارجية وراء مدركاتنا . ولولا ذلك ، - وأيا كان نوع ما لدينا من معتقدات ساذجة عن الموضوعات الخارجية ، - فانها كانت ستتلاشى وتبهدد منذ أمد بعيد ، وهكذا يكون للذاكرة وشهادة الآخرين دور

ضرورى فى العلم ، وعلى الرغم من ذلك ، فان كل عامل من هذين العاملين يتعرض للنقد من الشاك . وحتى اذا نجحنا نوعا فى مواجهة انتقاداته ، فاننا سنضطر اذا اتصفنا بالعقلانية الى تخفيف ثقتنا الكاملة فى معتقداتنا الاصلية ، عما كانت عليه فيما سبى . ومرة اخرى ، سيضعف ثقتنا بعد ازدياد دقتنا .

وننقلنا الذاكرة وشهادة الآخرين ، كليهما ، الى نطاق علم النفس . ولن أحاول فى هذه المرحلة مناقشة أى منهما ، ولن أتجاوز النقطة التى يبدو واضحا فيها وجود مشكلات فلسفية حقة تحتاج الى حل . وسأبدأ بالذاكرة .

والذاكرة كلمة ذات العديد من المعانى ، والمعنى الذى يهمنى فى هذا المقام هو « استعادة الأحداث السابقة » . ويسود الظن بأن هذه الناحية معرضة للخطأ ، مما يدفع صاحب التجربة الى تسوين نتائج تجربته بأقصى سرعة ممكنة . فهو يعتبر الاستدلال من الكلمات التى سجلت كتابة عن الأحداث الماضية أقل احتمالا للخطأ من المعتقدات المباشرة التى تتألف منها الذاكرة ، ولكن أحيانا يتحتم مرور ثوان معدودة بين المشاهدة وتسجيل المعلومات ، اللهم الا اذا كان التسجيل مبتورا ، ويحتاج آنئذ للذاكرة لتعزيزه وتفسيره . وهكذا فلا مفر أمامنا من الاحتياج الى الوثوق فى الذاكرة الى حد ما . وفضلا عن ذلك ، فبغير وجود الذاكرة ، فانه لن يخطر ببالنا تفسير ما دون عن أحداث ماضية ، لأننا سنكون فى هذه الحالة غير معترفين بوجود أى ماض . على أنه بصرف النظر عن الحجج التى تساق لاثبات عدم عصمة الذاكرة ، فثمة عامل هزيل واحد قد يلح الشاك فى ذكره ، فقد يقول ان التذكر الذى يحدث الآن ليس قادرا - فيما يحتمل - على اثبات أن ما يتذكره قد حدث فى وقت آخر . فلربما كان العالم لم يظهر للوجود الا منذ خمس دقائق لا غير ، ويحتمل أن يكون آنئذ مشحونا بالمثل بمتذكرات مضللة تماما . وقد ساق منافسو داروين من أمثال والتر آدموند جوسه حجة مماثلة تماما ضد التطور . وقالوا ان العالم قد خلق ٤٠٠٤ ق م ، كاملا بغير حفريات ، ثم حشرت هذه الحفريات لاختبار ايماننا ، أى أن العالم قد خلق بفتة ، ولكنه خلق على نحو يجعله يبدو وكأنه شىء متطور . وليس ثمة استحالة منطقية تدحض مثل هذا الزعم . وبالمثل ليس هناك استحالة منطقية تمنع صدق النظرة القائلة بأن العالم قد خلق منذ خمس دقائق فقط كاملا ومزودا بالمتذكرات والسجلات . وقد تبدو هذه الفرضية غير محتملة ، ولكنها لا تقبل الرفض منطقيا .

وأذا تفاضلينا عن هذه الحجة ، التي قد تبدو وهمية ، فإن هناك أسبابا تتعلق بالتفاصيل وراء شعورنا بعدم الثقة في الذاكرة الى حد ما . فليس من شك أنه لا وجود لأي تأكيد مباشر للاعتقاد في أى حادث مضى ، لأننا غير قادرين على استرجاع أحداث الماضي . وبمقدورنا الاهتداء الى تأييد غير مباشر اذا رجعنا الى ما يكشفه الآخرون والى التسجيلات المعاصرة ، ولكن ربما كان هذا القدر واهنا ، كما يحدث مثلاً في حالة وجود تقرير مختزل لمحادثة أو حديث دار في ذلك الزمان . وحتى اذا كان الأمر كذلك ، فإننا لن نستطيع الاستغناء عن الحاجة الى امتداد الذاكرة فترة أطول من الزمان . واذا افترضنا أن حواراً خيالياً ما قد اخترع بقصد تجريم أحد الناس ، فإنه سيتعين علينا أن نؤكد أن نعتمد على متذكرات أحد الشهود لاثبات ناحية الاختلاق في هذا الحوار عند عرضه على إحدى المحاكم . وكل الذكريات التي مضت عليها فترة طويلة من الزمان عرضة للخطأ . وبينه هذا من الأخطاء التي تكتشف بلا انقطاع في كتب السير الذاتية . ولو تصفح أحدنا بعض الرسائل التي كتبها منذ سنوات بمقدوره أن يتحقق من الطريقة التي زيفت بها ذاكرته الأحداث الماضية . لهذا السبب ، واستناداً على حقيقة عدم قدرتنا على التحرر من الاعتماد على الذاكرة في تكوين معرفتنا ، فقد رثي بصفة أساسية ان الاكتفاء بالرجوع الى ما مضى لن يحقق أية معرفة أكيدة . . .

وربما أثيرت ناحية شهادة الآخرين مشكلات أكثر حماقة . وما يزيد من اتصافها بالحماقة هو حقيقة اشتراك شهادة الآخرين في انشاء معرفتنا بالجزء ، كما يحتاج الى الجزاء أيضاً في تأكيد مدى وثوقنا في شهادة الآخرين ، وفضلاً عن ذلك ، فإن شهادة الآخرين هي مصدر إثارة جميع المشكلات المرتبطة بعلاقة العقل بالمادة ، ولقد أنشأ بعض عظماء الفلاسفة - كلاينتز على سبيل المثال - أساقفاً ، اذا اعترفنا بحقيقتها لن نكون هناك أية حاجة للرجوع الى شهادة الآخرين ، وإن كان هؤلاء الفلاسفة قد قبلوا أشياء كثيرة على أنها حقائق ، رغم عدم امكان معرفتها بدون هذه الشهادات . ولست أعتقد أن الفلاسفة قد استوفيت حق هذه المشكلة من البحث . غير أن ذكر بعض كلمات قليلة قد يكون كافياً - فيما أعتقد - لبيان مدى خطورتها .

ومن أجل ما نهدف اليه ، بمقدورنا أن نعرف « الشهادة » بأنها أصوات تسمح أو أشكال ترى ، على غرار الأصوات التي يجرى بها أو الحروف التي نخطها لنقل أى حكم من الأحكام اعتقاداً منا بأن السامع أو المشاهد سيتجاوب مع ما يرغبه صاحب الحكم ، ولنذكر مثلاً مشخفاً . قد أسأل جندي الشرطة عن أحد العناوين ، وربما قال لي : « رابع شارع

على اليمين ، ثم ثالث شارع على الشمال » هذا يعنى اننى قد سمعت الأصوات الصادرة منه ، وربما أرى أن بوسعى أن أفسر ما يعنيه من حركة شفثيه • وبناء على ذلك ، فانى أفترض أن لديه عقلا يتشابه وعقلي نوعا ، وأنه قد تفوه بهذه الكلمات قاصدا نقل بعض المعلومات مثلما كنت سأفعل فى الموقف نفسه • وفى الحياة العادية ، لا ينظر الى هذه النواحي على أنها استدلال بالمعنى الصحيح للكلمة • انها اعتقاد يخامرنا فى الوقت المناسب ، غير أننا اذا تعرضنا لأى تحد ، فاننا سنضطر الى استعاضة الاستدلال بالاعتقاد التلقائى • وبازدياد فحوصنا للاستدلال ، يزداد اهتزاز ثقتنا فيه •

وما يجرى من استدلال يمر بخطوتين : احدهما فيزيائية ، والأخرى سيكلوجية • والاستدلال الفيزيائى من النوع الذى بحثناه منذ هنيهة ، ننتقل فيه من الاحساس الى الحادثة الفيزيائية • فنحن نسمع أصواتا ، ونعتقد أنها صادرة من جسم الشرطى ، ونرى أشكالا لا تتحرك ، ونفسرها على أنها حركات شفثيه مجسمة فى صورة فيزيائية • وكما رأينا من قبل ان هذا الاستدلال له ما يبرره - من جانب - أى اعتمادا على شهادة الشهود • غير أننا الآن قد اكتشفنا أنه من الواجب أن يجرى هذا الاستدلال قبل أن نعثر على مبرر يدفعنا الى الاعتقاد فى وجود شيء ما مثل شهادة الشهود • ولا جدال أن هذا الاستدلال يخطئ أحيانا ، فالمخبولون يسمعون أصواتا لا يسمعونها الآخرون ، وبدلا من أن ننسب اليهم القدرة الفذة على الاستماع ، فاننا نودعهم بمستشفى المجاذيب • ولكن اذا استمعنا أحيانا الى جمل لم تنطلق من جسم ما ، فلماذا لا نسلم هنا أيضا بوجود حالة مماثلة للحالة السابقة ؟ • لعل مخيلتنا قد استحضرت جميع الأشياء التى نعتقد أن الآخرين قد قالوها لنا • بيد أن هذه الحالة ما هى الا جزء من المشكلة العامة لاستخلاص الموضوعات الفيزيائية من الاحاسيس ، والتى رغم ما يكتنفها من صعوبات ، الا أنها تعد أصعب جانب من العضلات المنطقية التى تحيط بمعنى « الشهادة » • ان أصعب جانب هو الاستدلال من جسم الشرطى الى عقله • ولم أقل هذا الكلام من باب اهانة رجال الشرطة • فلا مانع من أن أقول نفس الكلام عن الساسة ، بل والفلاسفة •

ان استدلالى لما دار فى عقل الشرطى قد يكون خاطئا بكل تأكيد • فلا يخفى أن أى صانع للتمائيل الشخصية قادر على صنع شبيه للشرطى عند المدخل الذى يقف أمامه ، ووضع جراففون داخله ينطق من آن لآخر بعبارات تعرف الزوار الطريق الى أكثر الأقسام طرافة فى المعرض • وبذلك سيتوفر ما يشبه الدليل على أنه على قيد الحياة ، الذى اقتنعنا

به عند اعترافنا بوجود رجال الشرطة الآخرين . ولقد اعتقد ديكارت أن الحيوانات بلا عقول ، ولكنها عبارة عن « أوتوماتا » معقدة وتوسع الماديون في القرن الثامن عشر في تطبيق هذا المذهب ، وجعلوه ينطبق على البشر . بيد أنني لست معنيا الآن بالمذهب المادي ، لأن مشكلتي جد مختلفة . اذ يجب أن يعترف حتى الفيلسوف المادي ، أنه عندما يتكلم فإنه يقصد توصيل شيء ما ، يعنى أنه يستعمل الكلمات كإشارات ، وليس كمجرد أصوات . ولربما تعذر أن نقرر على وجه الدقة ما الذى يعنيه مثل هذا القول . ولكن من الواضح أنه يعنى شيئا ما ، وأنه يصدق عما أبدينا من ملاحظات . والسؤال هو : هل نحن على يقين أنه يصح عن الملاحظات التى نسمعها مثلما يصح عن الملاحظات التى نبديها ؟ أم لعل الملاحظات التى نسمعها تتماثل وأى أصوات أخرى ، أى أنها مجرد اضطرابات لا معنى لها فى الجو ؟ والحجة الأساسية موجهة الى القياس الذى استعملناه . فلقد ذكرنا أن الملاحظات التى نسمعها شبيهة للغاية بتلك التى تصدر عنا ، ودفعنا ذلك الى الاعتقاد بأن لها عللا مماثلة . غير أنه بالرغم من تعذر استغنائنا عن قياس التمثيل كصورة من صور الاستدلال ، الا أنه لا يعد بأى حال استدلالا توكيديا . وكثيرا ما ساقنا الى شطحات . وهكذا نكون قد تركنا مرة أخرى *Prima facie* أمام مبرر يدعونا الى عدم التيقن والشك .

ان السؤال الخاص بما نعنيه نحن أنفسنا عندما نتكلم ينقلنى الى مشكلة أخرى هى مشكلة الاستبطان ، فلقد اعتقد فلاسفة عديدون ان الاستبطان قد حقق أعظم نتائج لا يتطرق اليها الشك فى الفلسفة برمتها . واعتقد آخرون أنه لا وجود لشيء يدعى الاستبطان . فبعد أن حاول ديكارت الشك فى كل شيء ، انتهى الى مبدأ « أنا أفكر » اذن فأنا موجود » ، وجعله قاعدة لباقي المعرفة . واعتقد السلوكى الدكتور واطسن على عكس ذلك ، اننا لا نفكر ، وأن ما نفعله هو الكلام فحسب . ولقد عرض الدكتور واطسن فى الحياة الفعلية الكثير من الأدلة على قيامه بالتفكير ، مثلما يفعل أى انسان آخر . ولو صح أنه ليس مقتنعا بأنه يفكر ، سيكون قد وضعنا فى موقف سيء . وعلى أية حال ، ان مجرد وجود رأى مثل الرأى الذى جاهر به صادر من فيلسوف عظيم ، يجب أن يكون كافيا لبيان أن الاستبطان ليس مسألة يقينية ، مثلما اعتقد بعض الناس ، ولكن علينا أن نفحص هذه المسألة بمزيد من التدقيق .

ان الاختلاف بين الاستبطان وما نسميه بالادراك الحسى للأشياء الخارجية ، يبدو فى نظرى مرتبطا لا بما هو أوليا فى معرفتنا ، وإنما بما يحصل عليه عن طريق الاستدلال . فنحن نعتقد أحيانا أننا نرى

كرسيا • وفى حين آخر ، أننا نفكر فى الفلسفة • ونسمى الحالة الأولى الادراك الحسى لشيء خارجى • ونسمى الحالة الثانية بالاستبطان • على أننا قد اكتشفنا مبررا يدعونا الى الشك فى المدركات الحسية الخارجية بالمعنى الصريح الذى تتقبله المفهومية Common sense فمما لا يتطرق اليه الشك عند رؤية الكرسي هو « ظهور » صيغة معينة من الألوان • غير أن هذا الظهور مرتبط بى ارتباطا مائلا بارتباطى بالكرسي • فلا أحد غيرى قادر على رؤية الصيغ التى أراها بنفس الدقة • وهكذا يكون هناك عامل ذاتى وشخصى فيما يتعلق بما نعتبره الادراك الحسى الخارجى • وان كان يتخفى وراء الامتداد المرتجى فى العالم الفزيائى • وعلى عكس ذلك ، فانى أعتقد أن الاستبطان يتضمن امتدادات غير ثابتة (مرتجة) فى العالم الذهني ، ولو انتزعت منه هذه الامتدادات ، فانه لن يختلف كثيرا عن المدركات الحسية ، بعد أن تقتصر منها امتداداتها • وكى أوضح ذلك ، سأحاول أن أبين ما نعرف أنه يحدث عندما نفكر فى الفلسفة • كما نقول •

افترض كنتيجة للاستبطان أنك قد اهتديت الى اعتقاد عبرت عنه بالكلمات الآتية : « اننى أعتقد الآن ان العقل مختلف عن المادة » • فما الذى نعرفه الآن - مع استبعاد الاستدلالات جانبيا - عن مثل هذه الحالة ؟ أولا - عليك أن تستحصل كلمة « أنا » ، أى الشخص الذى يعتقد فى الاستدلال ، باعتباره ليس جزءا مما يعرف معرفة مباشرة • ثانيا - عليك أن تلتزم الحرص فيما يتعلق بكلمة « أعتقد » • ولست معنيا الآن بما تعنيه هذه الكلمة فى المنطق ، أو نظرية المعرفة • وانما أنا معنى بما قد تعنيه اذا استعملت لوصف تجربة مباشرة • ففى مثل هذه الحالة ، قد يبدو أنها لن تصف الا نوعا معيناً من الشعور • أما فيما يختص بالمسألة التى تظن أنك تعتقدها ، يعنى « اختلاف العقل عن المادة » ، فانه من الصعب أن تقرر ما الذى يحدث عندما تظن أنك تعتقد ذلك • ولربما لم تزد عن مجرد كلمات يجهر بها ، أو مجرد رؤى تتجسم فى صور سمعية أو حركية • وقد تكون تخييلات images لما تعنيه الكلمات ، ولكن فى هذه الحالة ، فانها لن تكون اطلاقاً تمثلاً دقيقاً للمضمون المنطقى للمسألة • فقد تقترن عندك تخييلات مثل تخييلة لتمثال « نيوتن » ، وهو يبحر فى بحار غريبة من الفكر وحيدا ، وتخييلة أخرى لحجر يتدحرج الى سفح الجبل ، بالعبارة « يا له من اختلاف » ، أو قد تتصور الاختلاف بين شخص يكتب محاضرة ، وتساؤل وجبة الغذاء • انك لن تقترب من الدقة المنطقية عندما تقدم على التعبير عن افكارك فى كلمات •

ففى الاستبطان والادراك الحسى الخارجى ، نحاول أن نعبر عما نعرفه بكلمات .

نصل الآن مثلما حدث فى مسألة « شهادة الآخرين » الى الجانب الاجتماعى للمعرفة . ان الغرض من الكلمات هو تحقيق نفس النوع من الانتشار والذبوع للفكر ، على نفس النحو الذى تدعيه الأشياء الفزيائية . فبمقدور عدد من الأشخاص سماع أية كلمة منطوقة ، أو رؤية أية كلمة مكتوبة ، لأن الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة حادثان فزيائيان . فإذا قلت لك أن العقل مختلف عن المادة ، سيكون هناك تشابه طفيف بين الفكرة التى أحاول أن أعبر عنها ، والفكرة التى تستثار عندك . ولكن ثمة شيئا مشتركا بينهما ، وهو امكان التعبير عنهما باستعمال نفس الكلمات . وبالمثل فقد تكون هناك اختلافات كبيرة بين ما أراه وما تراه عندما نشاهد نفس الكرسي ، كما نقول . ومع هذا فانتا قادران على السواء على التعبير عن مدركاتنا الحسية باستعمال الكلمات نفسها .

وهكذا لا يكون هناك اختلاف كبير بين « الفكرة » و « المدرك الحسى » من حيث طبيعتهما . فلو صبحت الفزياء ، سيكون ما بينهما من اختلاف راجعا الى الاختلافات التى ترتبط بهما . فعندما أرى كرسي ، فان الآخرين سيدركونه ادراكا حسيا مماثلا نوعا . ويعتقد أن هذه المدركات مرتبطة جميعا بموجات ضوئية منبعثة من الكرسي . بينما عندما أفكر فكرة ما قد لا يكون الآخرون فى حالة تفكير فى أى شيء مشابه . على أن هذه الحالة تنطبق أيضا على حالات الشعور بوجع الأسنان التى لا يعترف بها عادة كحالة من الحالات التى تناسب الاستبطان . ومن ثم ، وعلى الجملة ، فلا وجود — كما يبدو — لأى سبب يدعو الى اعتبار الاستبطان نوعا من المعرفة يختلف عن المعرفة عن طريق الادراك الحسى .

أما عن مسألة مدى الوثوق فى الاستبطان ، فنكرر القول بأن ثمة علاقة متوازية بينه وبين الادراك الحسى الخارجى . فالمعطيات الفعلية فى الحالين ، ليست موضع لوم ، وان كان امتداد نطاقها الذى تقوم به غريزيا موضع خلاف . فبدلا من القول : « اننى أعتقد أن العقل مختلف عن المادة » ، عليك أن تقول : هناك تخيلات تظهر فى علاقات مترابطة مقترنة بمشاعر معينة . فلا وجود لأية كلمات لوصف الأحداث الفعلية فى جميع دقائقها ، لأن جميع الكلمات من أسماء الأعلام proper names تتسم بالعمومية ، ربما باستثناء كلمة « هذا » this ، التى تتصف بالغموض ، وعندما تترجم الأحداث الى كلمات فانك تقوم بتعميمات واستدلالات مثلما تفعل عندما تقول : « هنا كرسي » . فلا اختلاف حيوى بين الحالين ، ففي كليهما ، ان ما هو معطى — فى الحق — لا يقبل

الافصاح عنه . أما ما يقبل الصوغ في كلمات فيتضمن استدلالات قد تكون خاطئة .

وعندما أقول أن هناك استدلالات متضمنة ، فأننى أعنى شيئا لا يتعسف بالدقة ، الا اذا فسر بعناية . فمثلا عندما « أرى كرسيًا » ، فإن ما يحدث ليس ادراكى - فى البداية - لصيغة ملونة ، ثم اتجه بعد ذلك الى استدلال وجود الكرسي ، لأن الاعتقاد فى رؤية الكرسي ينبعث تلقائيا عندما نرى الصيغة الملونة . ولكن هذا الاعتقاد له أسباب لا ترجع الى المنية الفزيائى فحسب ، ولكنها ترجع أيضا الى تجارب الماضى وإلى الأفعال المنعكسة معا ، وتلعب الأفعال المنعكسة دورا كبيرا فى حالة الحيوانات . أما فى حالة البشر ، فللتجربة دور أهم . ويتعلم الطفل ببطء كيف يربط بين اللمس والرؤية ، وتوقع قيام الآخرين برؤية ما يرى ، وبذلك تكون العادات التى تتكون على هذا النحو ضرورية فى مراحل النضج لحدوث تصورنا لشيء ما مثل الكرسي . والادراك الحسى للكرسي عن طريق النظر من أثر منبه فيزيائى لا يؤثر فى غير النظر مباشرة ، ولكنه ينبه أفكارا مثل الصلابة وغير ذلك بفضل تأثير التجارب الباكرة ، ويصح وصف الاستدلال بأنه « فسيولوجى » . والاستدلال من هذا النوع يدل على وجود ارتباطات بالماضى ، كالارتباط بين اللمس ، والنظر على سبيل المثال ، ولكنه قد يكون خاطئا فى المثل الحالى . فمثلا قد تقع فى خطأ فتتوهم وجود غرفة أخرى ، بينما ما تراه لا يزيد عن صورة فى مرآة كبيرة . وبالمثل ، فى الأحلام ، فإننا قد نقوم باستدلالات فسيولوجية خاطئة . وعلى هذا ففى غير مقدورنا الشعور بالتأكد فيما يتعلق بالأشياء التى يستدل عليها على هذا النحو ، لأننا نجبر رغم ذلك على رفض بعضها ، حتى لا نتناقض مع أنفسنا .

اهتدينا منذ هنيهة الى ما سميناه « بالاستدلال الفسيولوجى » باعتباراه أحد المكونات الأساسية لتصوير « المفهومية » لى شيء فيزيائى ، ويعنى الاستدلال الفسيولوجى - فى أبسط صوره - انه فى حالة التعرض لمنبه « م » والقيام برد فعل تجاهه عن طريق فعل منعكس على شكل حركة جسمانية يرمز اليه « ج » ، فاذا حدث تعرض لمنبه آخر « م » وله رد فعل ج ، ثم حدث بعد ذلك تعرض للمنبهين معا جملة مرات ، سيثير المنبه م رد الفعل ج (١) . هذا يعنى أن الجسم سيقوم برد فعله وكان

(١) على سبيل المثال - اذا سمعت صوتا حادا ورأيت ضوءا وهاجا ، فى نفس الوقت ، فكتيرا يمرور الوقت يستطيع الصوت دون وجود الضوء احداث رد فعل يتمثل فى انقباض حدوى العين .

م حاضر : وللاستدلال الفسيولوجى أهمية فى نظرية المعرفة ... ولقد تحدث عنه لسببين : أولا - للحيلولة دون الخلط بينه وبين الاستدلال المنطقى . وثانيا - لكى أمهد للكلام عن مشكلة الاستقراء ..

لعل الاستقراء يثير اصعب مشكلة فى نظرية المعرفة فى جملتها .. ان ما يساعد على توطيد كل قاعدة علمية هو وسائلها ، وان كان من الصعب أن ندرك لماذا نعتقد أنها عملية منطقية صحيحة . والاستقراء فى جوهره المجرد يعتمد على الحجة القائلة بأنه لما كان « أ » و « ب » ، يوجدان فى أغلب الأحيان متلازمين ، ولا يوجدان منفصلين على الإطلاق ، لذا فانه من غير المستبعد اذا عثرنا على « أ » مرة أخرى ، أن نعثر على « ب » أيضا . ولقد وجدت هذه الحالة فى البداية كاستدلال فسيولوجى ، كما يبين من استخدام الحيوانات لها . وعندما نبدأ فى التأمل فاننا نلقى أنفسنا قائلين بالاستدلال بالمعنى الفسيولوجى . متلا عندما نتوقع رؤية الطعام ، فان السننتا نشعر بنوع من المذاق . وغالبا ما تتحقق هذه الدراية بهذا التوقع من خلال حالات الاحباط ، كما يحدث مثلا اذا تعاطينا الملح ظنا انه سكر .. وعندما اعتادت البشرية العلم ، فانها حاولت أن تصوغ المبادئ المنطقية التى تبرر هذا النوع من الاستدلال .. ويظهر لى أنهم لم يوفقوا تماما . فأنا مقتنع بوجوب توافر الصحة ، من نوع ما وبمقدار ما ، للاستقراء . غير أن مشكلة بيان كيف ، ولماذا من المقدور توفير مثل هذه الصحة ، ستظل بغير حل . وحتى يمكن حلها ، سيتشكك العقلانى فى امكان اعتماده على غذائه فى سد رمقه ، وفى امكان سطوع الشمس فى الغد . ولست من هذا الصنف من العقلانيين ، وان كنت سأتظاهر بذلك لضرورات الحالة الراهنة . فحتى اذا لم نستطع أن نتصف بالعقلانية الكاملة ، فانه من المحتمل أن يكون بوسعنا أن نصبح أكثر اتصافا بالعقلانية مما نحن عليه الآن . وعلى أى حال ، فمن المخاطر الطريفة المثيرة للاهتمام ، مراقبة الى أين سيقودنا العقل .

ليست المشكلات التى أثارناها بالمشكلات المستحدثة ، ولكنها تكفى لبيان مدى عدم كفاية نظراتنا اليومية للعالم ، وعلاقتنا ...

● العقلائية

التأمل (١) والتأمل (٢) لرينيه ديكارت :

[رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) مخترع الهندسة التحليلية
واحد عظماء الفلاسفة الفرنسيين . ولقد اثر تأثيرا عميقا على مشكلات
الفلسفة الحديثة ، ومناهجها وحلول مشكلاتها] .

● التأمل الأول :

عن الاشياء التى تدعوننا الى الشك ، لقد مضى الآن بضع سنوات
منذ تحققت لى الدراية لأول مرة باننى قد قبلت - حتى منذ شبابى
الباكر - الكثير من الآراء الزائفة ، واعتبرتها صحيحة ، وكان ما قمت
بانشائه فيما بعد اعتمادا على مثل المبادئ - بالتبعية - متيرا لاشك الى حد
بعيد . ومنذ ذلك الحين ، اقتنعت بضرورة الاقدام على الخلاص من جميع
الآراء التى تبنيته ، وأن أشرع من جديد فى البناء بدءا من الأساس ،
لو أردت أن أبني بناء علويا راسخا ودائما فى العلوم ، ولكن وبعد أن
اتضح لى ضخامة مثل هذا العمل ، وجسامته ، فأننى آثرت الانتظار الى
أن أبلغ النضج الكافى الذى ييسر لى تنفيذ مخططى ، وبناء على ذلك ،
فأننى تمهلث طويلا ، وأصبحت من الآن فصاعدا أعتبر نفسى قد اقترفت
خطأ لو أننى أضعت وقتى سدى فى التشاور ، بينما كان يتعين أن أخصص
هذا الوقت للناحية العملية . واليوم اذن ، وبعد أن نجحت فى تحرير
عقلى من شتى الهموم ، ولم تعد هناك - لحسن الطالع - أية أهواء تقلقنى ،
ولما كنت أملك قدرا من الاطمئنان والفراغ يساعدننى على العيش فى
سلام ، لذا فأننى سأكرس نفسى برمتها - بحماس وحرية - للخلاص
نهائيا من جميع معتقداتى السابقة ، غير أنه وكى أنجح فى تحقيق هذه
الغاية ، فأننى لن أكون مضطرا الى بيان زيف جميع هذه المعتقدات ، لأن
هذه غاية يتعذر أن أحققها . ولكن ولما كان عقلى حتى فى الوقت الراهن
قد أقنعنى بأنه على رغم هذا فيجب أن أحرص على الابتعاد عن الاعتقاد بكل
ما هو بعيد عن التأكيد ، وكل ما لا يقبل الشك ، مثلما يتوجب ابتعادى عن
كل ما ثبت زيفه ، لذا سيكون كافيا لرفض الكل ، أن أعثر على بعض
المبررات التى تثير الشك فى أى جزء من هذا الكل . ولن يلزم لتحقيق

(*) نلا عن Meditations and Selections from the Principles of René

Descartes. ترجمه الى الإنجليزية John Veitch.

هذه الغاية أيضا أن أفحص كل اعتقاد بمفرده ، لأن هذا سيتطلب جهدا لا نهاية له . بيد أنه ولما كانت إزالة الطبقة التحتية من الأساس سيترتب عليها بالضرورة سقوط الصرح بأسره ، لذا سأعمل على توجيه نقدي للأسس التي استندت إليها معتقداتي في جملتها .

ان جميع ما قبلته وامتلكته - حتى الآن - من أسس الحقائق واليقينيات ، إما أكون قد تلقيته من الحواس ، أو عبر الحواس . ومع هذا فقد لاحظت أن هذه الأشياء قد ضللتني أحيانا . وتدعوني الحصافة الى عدم الوثوق ثقة مطلقة بتلك الأشياء التي خدعتنا مرة من المرات .

على أنه قد يقال أنه بالرغم من أن الحواس قد تخدعنا - في أغلب الظن - من حين لآخر ، في دقائق الأشياء ، أى تلك الأشياء البعيدة عن تناولنا . وعن قدرتنا على المشاهدة ، إلا أن هناك مع هذا العديد من تمثلاتها للحقيقة ، التي يتعذر الشك فيها ، كاعتقاد مثلا بأننى أشغل هذا الحيز من المكان ، وأجلس بالقرب من الموقد ، وأرتدى رداء المنزل . وأمسك بيدي هذه القطعة من الورق ، وغير ذلك من الخصوصيات . غير أنه أنى لى أن أنكر أن لدى مثل هاتين اليدين ، وهذا الجسم . وسيساعد اعترافى بذلك على تفادى انضوائى فى زمرة المجانين . الذين تتصف بهم أمخاخم بالاضطراب وبالعتمة من أثر السحب القاتمة المكفهرة التى تدفعهم الى التشبث بالجهر بأنهم ملوك ، بينما هم يعانون من أشد ويلات الفقر ، أو يصرحون بأنهم يرتدون ثيابا من المخمل الموشى بالذهب ، بينما هم عرايا ، أو قد يتوهمون أن رؤوسهم مصنوعة من الطين وأجسامهم من زجاج ، أو أنهم نوع من القرع العسلى ؟ . وما من شك أننى لن أكون أقل انصافا بالخل ، لو أننى اقتديت بهم فى مثل هذا التطرف .

ورغم صحة هذا الكلام ، فأننى سأعتبر نفسى انسانا ، وأننى بناء على ذلك ، قد اعتدت النوم ، وأن أتخيل فى نومي نفس هذه الأشياء ، أو ربما أحيانا أشياء أقل احتمالا من الأشياء التى تتراءى للمخبولين فى يقظتهم . وكما مرة حلمت أننى فى مثل هذه الحالات المألوفة ، وأننى ألبس رداى ، وأشغل نفس المكان بالقرب من الموقد ، بينما أنا فى حالة استرخاء على السرير ، ولا أرتدى الرداء الأنف الذكر ؟ . على أننى فى اللحظة الراهنة ، وبكل تأكيد ، أنظر الى هذه الورقة بعينين يقظتين ، كما أن الرأس التى أحرکها الآن ليست غارقة فى النوم ، وبمقدورى أن أمد هذه الذراع بوعى ، ولدى غاية واضحة ، غير أننى لن أنسى أننى فى بعض الأحيان قد خدعت أثناء نومي من أثر أوهام مماثلة . وعندما أبحث هذه الحالات بانتباه ، فأننى أدرك بوضوح وجلاء ، أنه لا وجود لأى علامات

معينة يمكن الاسترشاد بها للتمييز بين حالات اليقظة وحالات النوم .
وهذا يدهشنى كثيرا . وتدفعنى الدهشة الى اقناع نفسى باننى ربما كنت
مستغرقا الآن فى الحلم .

فلنفترض اذن أننا نحلم ، وأن جميع هذه الأشياء بالذات كفتح
العينين وحركة الرأس ومد اليدين ، ما هى الا أوهام ، بل وأننا لا نملك
بالفعل جسما كاملا ، أو يدين على نحو ما نرى . وبالرغم من هذا ، فيتعين
الاعتراف فيما يتعلق بالأشياء التى تترأى لنا فى المنام ، كتمثلات
ماونة ، ما كان بالامكان تشكيلها الا فى صورة مماثلة للأشياء الأصلية .
ومن ثم تكون هذه الأشياء العامة فى جميع الأحوال ، يعنى العينين والرأس
والجسم برمته ، مجرد متخيلات ، ولكنها موجودة بالفعل . فحتى المصورين
انفسهم عندما يدرسون كيفية تمثيل الجنيات والحوريات فيصورونها
بطريقة فانتازية وغير مالوفة ، فانهم لا يستطيعون طبعها بطباع جديدة
تماما . وغاية ما بوسعهم القيام به هو رسم كائنات تتألف من شذرات
تمثل مختلف الحيوانات . أو اذا تصادف وتخيلوا أشياء مستحدثة تماما
لا تتشابه اىما تشابه هى وأشياء أخرى سبق وجودها ، بحيث بدت
خرافية وزائفة بالاطلاق ، فليس من شك أن ألوان هذه الأشياء – على أقل
تقدير – ستكون حقيقية .

وتبعا للمبدأ ذاته ، وبالرغم من أن هذه الأشياء العامة ، يعنى
الجسم والعينين واليدين وما أشبهه متخيلة ، الا أننا مضطرون الى الاعتراف
بحقيقة بعض أشياء أخرى ، أبسط وأكثر كلية ، كالألوان ، وجميع
تخيلات الأشياء ، سواء كانت حقيقية وفعلية ، زائفة أو وهمية ، والتى
توجد فى وعينا .

وينتمى الى هذه الفئة من الأشياء ، الطبيعة الجسمانية بوجه عام ،
وامتدادها ، وأشكال الأشياء الممتدة ، ومقاديرها ، وأحجامها وأعدادها
ومواضعها ، والأصناف التى تندرج تحتها وأشياء أخرى من هذا القبيل .
ومن هنا فأننا لن نكون قد استنتجنا استنتاجا مشروعا – فى أعقاب
الظن – اذا خلصنا من ذلك الى الظن بأن الفيزياء والفلك والطب وجميع
العلوم الأخرى ، التى لها غايات مؤلفة من أهداف مختلطة ، ذات طبيعة
مشكوك فيها حقا ، بينما تشتمل علوم أخرى كالحساب والهندسة وشتى
العلوم الأخرى من نفس الفئة من تلك التى لا تنظر الى غير الأشياء الأبسط
والأكثر عمومية – وقلما تبحث فى هل توجد هذه الأشياء حقا – على ما هو
يقينى لا يتطرق اليه الشك . فسواء كنت يقظا أو نائما سيظل من
الحقيقى أن حاصل جمع اثنين وثلاثة هو خمسة ، وأن المربع له أربعة

أضلاع • كما أنه لا يحتمل أن تقع حقائق يمثل هذا الوضع تحت طائلة
الشك ، أو الوصف بالزيف •

ومع هذا فإن الاعتقاد بوجود اله قادر على كل شيء ، خلقنى مثلما
أنا ، وقد سيطر على عقلى لأمد طويل ، فكيف يمكنى اذن أن أعرف أنه لم
يرسم مخططا تستبعد منه الأرض والسماء ، أو أى شيء ممتد أو أى شكل
أو حجم أو موضع ، بينما قد أعد العدة - رغم هذا - لكى يستثير عندى
ادراك جميع هذه الأشياء ، واقناعى بأنها ليست موجودة على أى نحو غير
النحو الذى أدركته ؟ • وفوق كل ذلك ، ولما كنت أعتقد أحيانا أن
الآخرين قد وقعوا فى الخطأ فيما يختص بأمور يعتقدون أنهم يعرفونها معرفة
كاملة ، فانى لى أن أعرف بأننى لم أتعرض لنفس الخداع فى كل مرة أجمع
فيها اثنين وثلاثة ، أو عندما أحاول معرفة عدد أضلاع المربع ، أو عندما
أقوم باصدار أى حكم - ربما كان أبسط - لو أمكن تخيل أمثلة أبسط
من ذلك ؟ • ولكن لعل الله العلى الحكيم لا يرضى أن أتعرض لمثل هذا
الخداع ، لأنه يوصف بأنه الخير الأعظم • فإذا كان مما يتنافر وخيرية الله
أن يكون خلقنى عرضة للخداع المستمر ، ألا يبدو بالمثل مما يتعارض
وهذه الخيريه أن يسمح من حين لآخر بتعرضى للخداع • ومع هذا فلنقل
بأن هذا قد لا يكون مستبعدا • ولا جدال فى وجود بعض - فى أغلب
الظن - قد يرضون عن انكار وجود كائن عظيم القوة ، ولكنهم لا يرضون
عن الاعتقاد بعدم وجود شيء يقينى • غير أن علينا أن نحجم هنية عن
الاعتراض على هذا رأى ، ونسلم بأن كل ما يقال هنا عن الله وهم •
وبالرغم من هذا فأيا كان الطريق الذى يزعم أننى سلكته لبلوغ الحالة التى
بلغتها ، سواء عن طريق القدر أو المصادفة ، أو عن طريق سلسلة لا تنتهى
من السوابق واللاحق ، أو أية وسيلة أخرى ، ولما كان الوقوع فى خداع
أو خطأ من أوجه النقص ، فلا يخفى أن احتمال اتصافى بالنقص يجعلنى
عرضة دائما للخداع ، الذى سيزداد باطراد بازدياد النقص فى القوة
أو القدرة التى تملكها العلة التى ينسبون اليها الأصل الذى انحدرت
منه • وليس عندى بالتأكيد ما أقوله بالنسبة لهذه الاستنتاجات • غير
أنى مضطر فى نهاية المطاف أن أعلن أنه لا وجود لشيء على الإطلاق سبق
وأن آمنت بصحته يستحيل الشك فيه ، وأننى اذا كنت أرغب فى
اكتشاف شيء يقينى ما ، فلا يرجع ذلك الى افتقارى الى الفكر ، أو اتصافى
بالطيش ، وإنما يرجع الى أسباب مفحمة ، أدركتها ادراكا ناضجا ، فمن
واجبى أن لا يقل حرصى على دحض الظنون عن حرصى على رفض تلك الآراء
التي يبين زيفها •

غير أنه لا يكفي ابداء مثل تلك الملاحظات . إذ يتعين الحرص بالمثل على تذكرها ، لأن هذه الظنون العتيقة والتقليدية تدوم الظهور . وقد اكسبها الرجوع المستمر اليها لأمد طويل ، والفتنا لها ، الحق في شغل عقلي حتى ضد ارادتي وخضوع ايماني لها . كما أنني لن أتخلي عن عادة الاذعان لها والوثوق فيها مادمت اعتبرها ظنونا مشكوكا فيها نوعا ، ان صبح القول ، ولكنها محتملة احتمالا كبيرا . ومن ثم وبناء على ذلك ، فانه من الاعقل الايمان بها بدلا من انكارها . لهذا السبب فأننى مقتنع بأننى لن أكون قد وقعت فى الخطأ ، اذا اتبعت الحكم المقابل المستند الى مخطط راسخ ، ونسبت أصل الخداع لنفسى ، مما حدا بى الى الزعم لفترة ما بأن جميع هذه الظنون زائفة ومتخيلة - غير أنه فى نهاية الأمر ، وبعد أن أوفى فى احداث توازن بين أهوائى القديمة وأهوائى الحديثة ، فأننى سأتمكن من الحيلولة دون انحراف أحكامى من جراء ابتعادى عن الطريق الذى يسوقنى الى ادراك الحقيقة . فانا موقن أنه فى أثناء ذلك ، لن ينجم أى خطر أو خطأ من اتباع هذا الطريق ، وأن من واجبى ألا أعرب عن مثل هذا القدر الكبير من عدم الوثوق مادامت الغاية التى أسعى اليها الآن هى المعرفة وليست الناحية العملية .

لن أفترض إذن أن الله ، الذى يتصف بخبريته ، وبأنه نبع الحقيقة ، قد استعمل كل حيلة لخداعى ، ولكننى سأفترض أن شيطانا شريرا يجمع بين القوة والقدرة على الخداع قد استخدم جميع ضروب الحيل لخداعى ، وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات ، وجميع الأشياء الخارجية ليست أفضل من أوهام الأحلام ، وأن هذا الكائن قد استعان بها لايقاعى فى فخ المصدقية ، وسأعتبر نفسى بلا يدين وعينين وجسد ودم ، أو أية حاسة ، وبأننى أعتقد - زيفا - أننى أملك هذه الأشياء . وسأحرص وسأصمم على الحفاظ على هذا الاعتقاد . واذا تعذر حقاً تمكنى من بلوغ معرفة الحقيقة ، بعد اتباع هذه الوسائل ، فأننى سأكون - على أقل تقدير - قد أخرجت آخر ما فى جعبتى ، أى علقت أحكامى ، والتزمت الحذر اتباعا لغاية وطيبة ، ولم أوافق على ما هو زائف استسلاما لما فرضه على هذا الخداع ، أيا كانت قدراته وحيله .

غير أن هذه الفعلة عسيرة وعويصة . وسأضطر بتأثير نوع ما من الكسل ، الى العودة ، دون أن أشعر ، الى طريقى المعتاد فى الحياة . وكما يستمتع الأسير فى أحلامه - عقوا - بالحرية المتوهمة ، فانه عندما يبدأ فى الارتياح فى أن ما ينعم به لا يزيد عن رؤى فانه يخشى اليقظة . ويتمنى خضوعا لهذه الأوهام المستحبة ، لو طالبت هذه الأحلام ، ومن ثم

فاننى بمحض اختيارى ، ساعود مرة أخرى الى تيار معتقداتى السابقة ،
وسأخشى أن أوقظ نفسى من سباتى ، حتى لا تجيء اليقظة ، وما فيها من
كد وعناء ، فى أعقاب هذه الراحة والسكينة . وبدلاً من أن تأتبنى بضوء
النهار ، فانها تثبت عدم كفايتها فى ازالة الظلمة التى ستتبعث من
الصعوبات التى أثرت الآن .

● التأمل الثانى :

عن طبيعة العقل الانسانى ، وأنه أسهل فى معرفته من الجسم :

لقد شحن تأمل الأمس عقلى بالكثير من الشكوك ، بحيث لم يعد فى
مقدورى تناسيها . كما أننى لا أرى - فى الوقت نفسه - أى مبدأ بوسعى
الارتكان اليه للخلاص من هذه الشكوك . ولقد اضطربت أفكارى وتبلبلت ،
بحيث لم يعد باستطاعتى أن أضع قدماى على الأرض ، أو أتجنب الغرق
فى الماء ، وكأننى قد سقطت بغتة فى اليم . ومع هذا فانى سأبذل جهداً ،
وأحاول مرة أخرى اللجوء الى نفس الطريق ، الذى طرقت به بالأمس ، أى
أبدأ باستبعاد كل ما يساعد على الوقوع فى أوهى شك . ولن تقل محاولتى
فى هذا الشأن عما كانت عليه عندما اكتشفت ما فيها من زيف مطلق .
وسأواصل دوماً اتباع هذا الطريق الى أن أهتدى الى شىء ما يوصف بأنه
يقينى ، أو على أقل تقدير ، سأتبع هذا الطريق الى أن أعرف عن يقين أنه
لا يوجد أى شىء يقينى ، وسألجأ الى هذه الوسيلة اذا عجزت عن فعل ما هو
أكثر فاعلية . وكما فعل أرشميدس ، الذى طالب بنقطة واحدة تتسم
بالرسوخ والثبات ، حتى يستند اليها فى نقل الكون بأسره من الموضع
الذى يحتله الى موضع آخر ، فانى سأجيز توقع أعظم الأشياء ، لو ساعدنى
الحظ ، واكتشفت شيئاً مؤكداً واحداً لا غير ، لا يتطرق اليه الشك .

وتبعاً لذلك ، فاننى سأفترض أن جميع الأشياء التى أراها زائفة .
(أى محض خرافات) ، وسأعتقد أن لا شىء مما تمثله ذاكرتى الخرافية
قد وجد على الإطلاق ، وسأفترض أننى بلا حواس ، وأن أشياء مثل الجسم
والشكل والامتداد والحركة والموضع ما هى الا خرافات من صنع عقلى ،
فأى شىء اذن يمكن أن يحكم عليه بأنه حقيقى ؟ لعل الشئ الوحيد الذى
يمكن أن يوصف بهذه الصفة هو القول بأنه لا وجود لأى شىء يقينى .

ولكن انى لي أن أدرك أنه لا وجود لشيء جد مختلف عن الأشياء التى
سردتها الآن ، يمكن أن يثير أى شك طفيف ؟ . اليس هناك آله ، أو أى
كائن آخر أيا كان الاسم الذى أنسبه اليه ، ويعد علة هذه الأفكار التى

بزعت في عقلى ؟ ولكن لماذا نفترض مثل هذا الكائن ، فلربما كنت أنا نفسى .
 قادرا على احداثها ؟ ألسنت أنا - على أقل تقدير - شيئا ما ؟ غير أننى
 قد أنكرت قبل ذلك أننى أملك حواسا ، أو جسما ، ومع هذا فأننى أتردد ،
 فما الذى يتبع ذلك ؟ فهل أنا معتمد اعتمادا كبيرا على الجسم والجواس
 بحيث لن أستطيع أن أوجد بغيرها ؟ غير أننى مقتنع بأن لا شيء كان موجودا
 فى العالم ، وأنه لا وجود لسماء أو أرض أو عقول أو أجسام . إلا يعنى
 هذا اذن أننى كنت فى الوقت نفسه متيقنا بأننى لست موجودا ؟ . . ان
 الأمر بعيد عن ذلك . فأنا موجود يقينا ، والا فما معنى قولى أنى مقتنع .
 ولكن هناك كائنا لا أستطيع أن أسميه يملك أعظم قدرة ، وأعمق دهاء ،
 ويستعمل بلا توقف كل براعته فى خداعى . ليس من شك اذن فى أننى
 موجود ، مادمت قد خدعت . وليخدعنى كما يطيب له ، إلا أنه لن يستطيع
 أن يثبت انى لا شيء . ومادمت محتفظا بوعىي ، فان هذا يثبت اننى
 شيء ما . ان هذا كلام يجب أن يقر . فهو كلام واضح ، لا يجب أن
 نختلف بشأنه . فبعد النظر فى جميع الأشياء نظرة فاحصة مدققة ،
 سيئين أن هذا الحكم القائل بأننى كائن ، واننى أفكر حكم صحيح ، قد
 أثبت صحته فى كل شيء قمت بالتعبير عنه أو تصوريته فى ذهنى .

بيد أننى لم أعرف بعد - بوضوح كاف - ماهيتى ، وإن كنت قد
 تأكدت من أننى كائن ، ومن ثم ، وفى المقام التالى ، يجب أن ألترم
 الحرص . فلعل وعسى أن أكون دون أن أعى قد قصديت شيئا آخر فى
 الحجرة عوضا عن نفسى ، وبذلك أكون قد شططت عن بلوغ الحقيقة ،
 حتى فى مسألة اعتقدت أنها من أكثر المعارف يقينا ووضوحا . لهذا
 السبب ، فانى سأعيد النظر من جديد فيما اعتقدت سابقا عن ماهيتى ،
 قبل أن أدخل فى تيار الفكر الحاضر ، وسأستبعد من رأين السابق أى
 شيء يمكن أن يتعرض للبطلان والمسخ ، من أثر الشك الذى أوردته .
 وبذلك لا يبقى فى نهاية الأمر أى شيء غير ما هو يقينى ، ولا ينتظر إلى
 أى شك . فما الذى سبق أن اعتقدته عن نفسى ؟ . ليس من شك أننى
 حكمت بأننى انسان ، ولكن ما هو الانسان ؟ . هل أقول أنه حيوان
 عقلاى ؟ بكل تأكيد ، اذ سيكون من الضرورى فى التو أن أبحث عن
 المقصود بالحيوان ، وما المقصود بـ « عقلاى » . وبذلك أكون قد انزلت من
 سؤال مفرد الى أسئلة أخرى أصعب من السؤال الأول . كما أننى لا أملك
 الآن قلدا كافيا من الفراغ يكفل لى اضاءة الوقت فى دقائق من هذا
 النوع . والأفضل لى أن أنتبه الى الأفكار التى انبعثت من نفسها فى عقلى ،
 وكانت مستلهمة من طبيعتى . نفسها ، عندما ركزت على بحث من أكون .

فاولا اذن لقد اعتقدت انى املك سحنة ويدين وذراعين وجميع الأطراف التى تنتمى الى اى جسد ، اى ما اطلقت عليه اسم الجسم . ثم خطر ببالي بعد ذلك اننى اتغذى ، واننى امشى وادرك وافكر واقوم بجميع الافعال التى ارجعتها الى الروح . اما ما هى الروح ذاتها فمسألة لم اتوقف لبحثها . وحتى لو فعلت ذلك ، فانى اكون قد تخيلت أنها شئ رفيف مثل الريح أو الشعلة أو الأثير ، وأنها تتخلل أجزاءى الأكثر جسامه وغلظة . وأما فيما يختص بالجسم ، فاننى حتى لم أتشكك فى طبيعته ، واعتقدت اننى أعرفه بوضوح ، ولو انى رغبت وصفه تبعا للتصورات التى مرت بذهنى آنئذ لأفصحت عما أريد قوله على هذا الوجه : ما أفهمه من معنى الجسم هو ما يتحدد فى شكل معين ، ويمكن أن يحتل موصعا ما ، ويملا بالنسبة فراغا بالذات ، وبذلك يستبعد أى جسم آخر يشغل نفس الفراغ الذى يشغله هذا الجسم ، ويمكن ادراكه اما باللمس أو بالنظر أو السمع أو الشم ، ويمكن تحريكه على أنحاء شتى ، ليس بتأثيره هو ذاته ، وانما بتأثير أشياء خارجة عنه ، تلمسه ، وتنتلقى منه التأثيرات . وفى اعتقادى أن له قدرة على الحركة الذاتية . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالادراك الحسى أو التفكير ، لأنهما لا يرجعان الى طبيعة الجسم . وعلى عكس ذلك فلقد دهشت نوعا لوجود مثل هذه القدرات فى بعض الأجسام .

وفىما يتعلق بذاتى ، فما الذى أعرفه عن ماهيتى ، بعد أن افترضت أن هناك كائنا جبارا وشريرا ، أن جاز لى القول ، تتجه جهوده الى خداعى ، فخل بتقودورى أن أؤكد اننى املك جميع تلك الصفات التى تحدثت عنها أخيرا ، وأقول أنها تنتمى الى طبيعة الجسم ؟ وبعد أن بحثتها مليا فى عقلى اكتشفت أنه ليس بينها صفة واحدة يصح أن انسبها لنفسى ، وأن مجرد اعادة عرضها مضيعة للوقت . فلننتقل اذن الى صفات النفس . وأول هذه الصفات هى القدرة على الغذاء والمشى . على أنه لو صح أننى بلا جسم ، سيصح أيضا القول انى لست قادرا على المشى أو التغذى . والادراك الحسى صفة أخرى من صفات النفس ، غير أن الادراك الحسى أيضا مستحيل بغير الجسم . بالاضافة الى اننى طالما اعتقدت أثناء النوم اننى أدركت أشياء لاحظت فيما بعد انى لم أدركها ادراكا حقيقيا . والتفكير صفة أخرى من صفات النفس . وهنا اكتشفت ما ينتمى لى انتماء حقا . فهذه الصفة وحدها لا تنفصل عني (فأنا يعنى أنا أفكر) . وهذا أمر مؤكد ، ولكن الى أي حد يتحقق ذلك ؟ ، فالتفكير هو الحالة التى تغلب على ففى أغلب الظن ، فانى اذا توقفت عن التفكير ، فانى سأشعر انى توقفت ففى الوقت نفسه عن الوجود . ان كل ما اعترفت به كان أشياء حقيقية

بالضرورة . فانا اذن - اذا توخيت الدقة - مجرد شيء يفكر ، يعنى عقل يفهم ، أو يستدل . وهذه مصطلحات لم أدرك أهميتها قبل ذلك . ومع هذا فانا شيء حقيقى وموجود حقا . ولكن أى شيء أنا ؟ وكان الجواب : شيء مفكر ، والآن لقد اتضح اننى لست مجموعة الأعضاء التى تسمى الجسم الانسانى ، ولست لهبا وهواء رهيفا ينفذ من خلال جميع هذه الأعضاء ، ولست ريحا أو لهبا أو بخارا أو نفسا ، أو أى شيء من الأشياء التى بمقدورى تخيلها ، لأننى افترضت أن هذه الأشياء ليست كائنة ، وبغير أن أحدث أى تعديل فى هذا الافتراض ، فاننى اكتشفت أنى مازلت أشعر يقينا بوجودى .

على أنه من الحقيقى فى أغلب الظن ان هذه الأشياء ذاتها التى افترضت عدم وجودها ، لأنها غير معروفة لى ، ليست فى الحق مختلفة عنى ، أى عما أعرف . وهذه نقطة لا أستطيع أن أقررها ، ولن أدخل فى أى مشاحنة بشأنها ، فانا قادر على الحكم فقط على الأشياء المعروفة لى . فانا أعنى أنى موجود ، وأنا الذى يعرف أنه موجود أبحث عن هو أنا . ومع هذا فمن المؤكد تماما ان معرفة وجودى اذا نظرنا اليها نظرة دقيقة .

ليست مستقلة عن الأشياء التى ليس وجودها معروفا لى حتى الآن ، ومن ثم فانها لا تكون معتمدة على أى شيء من الأشياء التى بمقدورى أن أدعيها تخيلا . وفضلا عن ذلك ، فان العبارة نفسها التى ذكرت فيها أننى قد تخيلت شيئا ما ، تذكرنى بخطأ وقعت فيه ، لأننى لا أستطيع - فى الحق - تخيل أى شيء الا اذا استطعت أن أتخيل نفسى كشيء ما .

ولما كان التخيل ليس شيئا آخر غير تخيل الشكل أو صورة الشيء الجسمانى . غير أننى أعرف بالفعل انى موجود ، وأنه من الممكن فى نفس الوقت أن تكون جميع تلك الصور ، وبوجه عام كل ما يرتبط بطبيعة الجسم هو مجرد حلم أو خرافة . ولقد اكتشفت من كل هذا أنه لن يكون من المعقول أكثر من ذلك القول بأننى سأستثير مخيلتى حتى يكون بمقدورى زيادة معرفتى بوضوح أشد من أنا ، أكثر من قيامى بالتعبير عن نفسى على الوجه الآتى : اننى يقظان الآن ، وأدرك حسيا شيئا حقيقيا ، ولكن لما كانت مدركاتى ليست واضحة وضوحا كافيا ، لذا سأتوجه للنوم بقصد ، حتى تستطيع أحلامى أن تعرض على موضوع مدركاتى بقدر أوفى من الحقيقة والوضوح . ومن ثم فاننى أعرف أنه لا شيء من كل ما بمقدورى أن أضحه الى مخيلتى ينتمى الى المعرفة التى لدى عن نفسى ، وإن الحاجة تدعو الى تذكير العقل بزيادة الاهتمام بهذا النوع من التفكير حتى تتسنى له معرفة طبيعته بتمايز أكمل .

ولكن من هو اذن أنا ؟ شئ مفكر . هكذا قيل . ولكن ما هو الشئ المفكر ؟ انه شئ يتشكك ويفهم ويتصور ويؤكد وينكر ويرغب ويرفض ويتخيل أيضا ويدرك ادراكا حسيا . وبالتأكيد ، ليس أمرا هينا أن تلتقي جميع هذه الصفات فى طبيعتى . ولكن ما الذى يحول دون انتمائها لى ؟ الست بالكائن ذاته الذى يتشكك الآن فى جميع الأشياء على وجه التقريب ، وأنه رغم كل هذا يفهم ويتصور أشياء معينة ، ويؤكد واحدة منها فقط على أنها صحيحة ، وينكر باقى الأشياء . انه يرغب معرفة الكثير عنها ، ولا يرغب فى التعرض للخداع . ويتخيل الكثير من الأشياء ، أحيانا رغم ارادته . وهو بالمثل قادر على ادراك العديد ، وكأنه يدركها من خلال الحواس ، ألا يوجد بين جميع هذه الأشياء ما يتماثل فى صحته وشعورى بكينونتى حتى وان كنت فى حالة حلم دائم ، وبالرغم من أن من منحنى الكينونة قد استعمل كل فراسته لخداعى ؟ وهل هناك أى صفة بين هذه الصفات يمكن التفرقة بفرقة صحيحة بينها وبين فكرى ، أو يمكن القول بأنها منفصلة عن نفسى ؟ ... لأنه من الجلى تماما اننى أنا الذى يشك ، وأنا الذى أفهم ، وأنا الذى أرغب ، وليس ضروريا اضافة أى شئ الى ما قيل من قبيل زيادة التوضيح . وأنا يقينا مماثل لنفس الكينونة التى تتخيل . فبالرغم من عدم صحة أى شئ تخيلته ، كما افترضت سابقا ، الا أن القدرة على التخيل لا تتوقف عن الوجود عندى ، ولا تتوقف عن الانتماء الى فكرى . وبعبارة أخرى . اننى نفس الكائن الذى يدرك حسيا ، أى الذى يدرك أشياء معينة وكأنه أدركها بأعضائه الحسية ، لأننى - فى الحق - قادر على رؤية الضوء وسماع الصوت والشعور بالحرارة . ولكن ربما قيل ان هذه التمثيلات زائفة ، واننى أحلم . فليكن الأمر كذلك . وعلى أية حال ، فمن المؤكد أنه يبدو اننى أرى ضوءا أو أسمع صوتا وأشعر بالحرارة . وهذه أشياء لا يصح وصفها بالزيف . وهذا ما يسمى فى حالتى بالادراك الحسى وهو ليس شيئا مختلفا عن التفكير . ومن هذه الحالة ، أبدأ معرفة من أنا بوضوح وتمايز أعظم نوعا مما سبق .

ورغم هذا فما زال يبدو لى ، وليس بمقدورى أن أمنع هذا الاعتقاد ، أن الأشياء الجسمانية ، والتى يقوم الفكر بإنشاء تخيلاتها ، والتى تقع تحت حواسى ، وتفحصها الحواس نفسها ، بالمقدور أن تعرف بوضوح أشد يفوق وضوح الأجزاء التى يمكن تخيلها ، وعلى الرغم من أنه قد يبدو وجودها فى موضع شك وغير معروف ، ولا تنتمى لى ، وأن هذه المعرفة

وهذا الإدراك يفوقان معرفتي وإدراكي للأشياء الأخرى التي اقتنعت بأن حقيقتها معروفة لي وترتبط بطبيعتي الحقيقة ، أى تفوق معرفتي لنفسى ، بعبارة أخرى ، إلا أنى أرى بوضوح ما هى حقيقة هذا الرأى : انى ميل للشطح ، الذى يحول دون تقبله التقيد بحدود الحقيقة . فلنترك اذن العقل لنفسه مرة أخرى ، ونمنحه كل نوع من أنواع الحرية . ونسمح له بالبحث فى الأشياء التى تظهر له من الخارج . فاذا تهيات له فيما بعد الفرصة لكى يبتعد عن هذه الأشياء الخارجية وانسحب منها شيئا فشيئا ، عندما تسمح الظروف بذلك ، فانه سيجبه الى التركيز على كينونته وخصائصها التى يكتشفها فى نفسه ، وبذلك سيصبح أكثر قدرة على الحكم عليها .

وتبعا لذلك ، فلنبحث الأشياء التى يعتقد بوجه عام أنها الأسهل فى معرفتها . وبالمثل التى تيسر معرفتها فى صورة أشد تمايزا ، يعنى الأجسام التى نلمسها ونراها . وبطبيعة الحال ، لا يقصد بذلك الأجسام بوجه عام ، لأن مثل هذه التصورات تتصف عادة باضطرابها نوعا . ولكن المقصود هو أى جسم بالذات . ولنتأمل على سبيل المثال هذه القطعة من الشمع . انها ما زالت غضة . فلقد انتزعت حديثا من خلية للنحل ، ولم تفقد بعد حلاوة العسل الذى كانت تحتويه ، وما زالت محتفظة بعبق الأزهار الذى كان يفوح من الخلايا التى جمع منها هذا العسل . فلونها وشكلها وحجمها واضح للعيان . انها ضلابة باردة . ومن السهل تناولها ، وينبعث منها صوت عندما نطرقها بالاصبع . وبعبارة أخرى ، ان جميع الصفات التى يوصف بها الجسم ، والتى يمكن التعرف على كل منها متميزا عن الآخر ، موجودة فى قطعة الشمع . ولكن اذا حدث أثناء تكلمى ان قريت من النار ، فان ما بقى من مذاقها سيتصاعد أو يفوح ، وستتبخر رائحتها ، ويتغير لونها ، ويتلاشى شكلها ، ويتمدد حجمها ، وتتحول إلى سائل ، وتزداد سخونة . ويتعذر لمسها . واذا طرقتها لن ينبعث منها أى صوت . فهل ما تزال قطعة الشمع نفسها هى ، بعد هذا التغير ؟ . يتعين الاعتراف بأنها ما زالت باقية . ولا أحد يتشكك فى ذلك ، أو يحكم غير ذلك . فما هو الشيء الذى أمكن أن أميزه عنه تعرفى على قطعة الشمع ؟ . بالتأكيد ، ان يكون هذا أى شيء قد لاحظته باستعمال الحواس ، لأن جميع الأشياء التى تقع تحت طائلة الذوق أو الشم ، أو النظر أو اللمس والسمع قد تغيرت . ومع هذا فقلد ظل الشمع نفسه ، كما هو ، ان ما بقى هو ما يجول بفكرى الآن . يعنى ان هذه القطعة من الشمع لم تك حلاوة العسل أو الرائحة العطرة للأزهار ، والبياض ، والشكل ، أو الصوت ،

ولكنها كانت فقط جسما بدا لي منذ هنيهة ظاهرا من خلال هذه الصفات .
ولكنه الآن يدرك من خلال صفات أخرى . ولكن اذا توخينا الدقة .
تساءلنا فما الذى تخيلته عندما فكرت فى قطعة الشمع على هذا الوجه ؟
علينا أن ننتبه الى ما سيبقى بعد أن ننتزع جميع الخصائص التى لا تنتمى
الى قطعة الشمع . وفى الحق ، فلا شئ سيبقى غير شئ ممتد ، يتميز
بالمرونة والحركة . ولكن ما المقصود بالمرونة والقدرة على التحرك ؟
هل يعنى ذلك تخيلى امكان تحويل الشمع من الشكل المستدير الى شكل
المربع ، أو تحويل الشكل المربع ، الى شكل المثلث ؟ وبالتأكيد ،
ليس الأمر هكذا ، لأننى أتصور أنها تسمح بتغيرات مماثلة لا نهاية لها .
وفضلا عن ذلك ، فأننى غير قادر على الاحاطة بجميع هذه التحولات ،
التى لا نهاية لها اعتمادا على الخيال . ومن ثم لن يكون ما لدى من تصور
لقطعة الشمع من نتاج ملكة الخيال ، ولكن ما هو هذا الامتداد ؟ اليس
هو الآخر غير معروف ؟ لأن هذا الامتداد يزداد ضخامة عندما يذوب
الشمع ، ويزداد حجمه عندما يتبخر ، ويزداد الحجم أكثر فأكثر عندما
ترتفع الحرارة ، ولن يكون بمقدورى أن أتصور فى وضوح ، وفى صورة
قريبة من الحقيقة ، قطعة الشمع كما هى ، اذا لم أفترض أن القطعة
موضع البحث تسمح حتى بأنواع أكثر تنوعا للامتداد ، تفوق ما تخيلت .
ومن هنا فيجب أن أعترف اننى لن أستطيع حتى اعتمادا على الخيال ،
ادراك ماهية قطعة الشمع ، وأن العقل وحده هو الذى يدركها . ولقد
تحدثت عن قطعة واحدة بالذات ، لأنه فيما يتعلق بالشمع بوجه عام ،
فان هذا الاستنتاج أكثر وضوحا . ولكن ما هى هذه القطعة من الشمع ،
التى لا يمكن ادراكها حسيا الا بوساطة الفهم أو العقل ؟ انها بالتأكيد
هى القطعة التى أراها ولمسها وأتخيلها . وبعبارة أخرى ، انها هى
هى من البداية ، كما اعتقدتها . ولكن (وهذه نقطة يجب ملاحظتها)
ليس الادراك الحسى مرادفا لآى فعل من أفعال النظر أو اللمس أو
الخيال . ولم يك قط أى فعل من هذه الأفعال ، رغم أنه قد يبدو مسبقا
كذلك ، ولكنه عبارة عن حدس من حدوس العقل ، قد يتصف بعدم
اكتماله واضطرابه ، كما كن الحال فيما سبق ، أو قد يتصف بوضوحه
وتمايزه ، كما هو الحال فى الحاضر لأنه يخضع فى هذه الناحية الى
مقدار ما يتعرض له من زيادة فى الانتباه الى ما يحتوى من عناصر .

ولكن فى الوقت نفسه ، فأننى أشعر باندعاش أشد عندما ألاحظ
ضعف عقلى ، واستعداده للوقوع فى الخطأ . فعلى الرغم من أننى قد
فحصت كل هذه الأشياء داخل عقلى دون أن ألجأ الى التعبير عنها على
الاطلاق ، فان الكلمات قد عاقت من حين لآخر تقدمى فى طريق الاهتداء

الى الحقيقة . ولقد كدت أقع فى الخطأ من أثر استخدامى لمصطلحات اللغة العادية . فنحن نقول على سبيل المثال اننا نرى نفس قطعة الشمع عندما تكون أمامنا ، وليس اننا نحكم عليها على أنها هي ، لأنها احتفظت بنفس اللون والشكل ، ومن هنا فأننى على التو سأميل الى استنتاج أن قطعة الشمع قد عرفت عن طريق النظر ، وليس عن طريق حواس العقل وحده ، لولا استرشادى بمثل يصلح للقياس ، عندما أرى اناسا وأشاهدهم من النافذة . ففى هذه الحالة ، فأننى لن أتردد فى القول بأنى أرى الناس انفسهم ، مثلما أقول اننى أرى قطعة الشمع ، بالرغم من أن ما أراه من النافذة عبارة عن قيعات وعباءات قد تستعمل لتغطية قطع من الآلات ، تحركها يآيات ؟ ولكنى لا أعتد على هذه المظاهر عندما أقرر وجود اناس من البشر . وبمعنى آخر ، فأننى أدركت اعتمادا على ملكة الحكم وحدها ، التى هى بعقلى ، ما اعتقدت انى رأينه بعينى .

ان من يضع نصب عينيه الارتفاع الى مرتبة المعرفة الأسمى من معرفة العوام ، عليه أن يخجل من البحث فى أسباب تدعوه للشك اعتمادا على الأتيكال الدارجة فى الحديث ، وبدلا من القيسام بذلك ، فأننى سأواصل بحثى واستوضح : هل كان لدى تصور أوضح وأكمل لقطعة الشمع عندما رأيته لأول مرة ، وعندما اعتقدت انى عرفت اعتمادا على الحس الخارجى ذاته ، أو اعتمادا على المفهومية الدارجة Common sense كما تسمى ، يعنى اعتمادا على ملكة الخيال ، أم أننى أصبحت أدركها على نحو أوضح فى الحاضر ، بعد أن فحسبت بعناية أكبر ماهيتها ، والسبيل الذى يجب أن أتبعه لكى أعرفها . لربما بدا من المؤكده مثيرا للسخرية الشك فى مثل هذه النقطة . فما الذى كان يتصف بالتميز فى مثل هذا الادراك الحسى الأول ؟ . فما الذى أدركت حسيا ، ولم يك بوسع أى حيوان ادراكه ؟ ولكن عندما أفرق بين الشمع وأشكاله الخارجية ، وعندما أفحصه وكأننى قد خلعت منه جميع أرديته وأنظر اليه وهو عار ، سيكون مؤكدا أننى سأعجز عن الاحاطة به لو كنت لا أملك عقلا بشريا ، بالرغم من احتمال العثور على بعض الخطأ فى أحكامى .

ولكن وأخيرا ما الذى بوسعى أن أقوله عن العقل بالذات ، أى عن نفسى ؟ . فحتى الآن لم أعترف بأننى أى شىء سوى انى عقل . فماذا بعد ذلك . اننى ، أى من يبدو أنه يملك مثل هذه القدرة الإدراكية على تمييز قطعة الشمع ، ألسنت قادرا على معرفة نفسى بقدر كبير من الحقيقة واليقين ، وبقدر أكبر أيضا من الوضوح والتمايز ؟ فإذا كنت قد استطعت

إن أحكم على أن قطعة الشمع موجودة... لأنى أراها ، فإن ما سيتبع ذلك مؤكدا ، وبوضوح أكبر ، هو أنى نفسى موجود لنفس السبب ، لأن ما أراه لا يستبعد أن لا يكون فى الحق شمعاً ، وأن لا يكون لدى حتى العيين اللتين أرى بهما أى شيء ، ولكن من المستحيل أن أكون أنا القادر على الرؤية أو ما يساوى ذلك . أنا القادر على الاعتقاد بأنى أرى ، وأنا نفسى القائم بالتفكير ، أن أكون لا شيء . وبالمثل ، فإذا حكمت بأن الشمع موجود لأنى قادر على لمسه ، سيكون ما يشيع ذلك أيضاً هو انى كائن ، وإذا قررت أن خيالى أو أية علة أخرى - أيا كانت - قد استجشنتنى على الاعتقاد فى وجود الشمع ، فأننى سأستخلص النتيجة عينها . وما لاحظناه هنا عن قطعة الشمع ينطبق بالمثل على جميع الأشياء الأخرى ، التى تعد خارجية بالنسبة لى . وفوق كل ذلك ، فإذا بدا الإدراك الحسى للشمع ، أى تضرى له أدق وأكثر تميزاً ، حينئذ ، لن يقتصر الأمر على النظر واللمس فى تعريفى بطريقة واضحة المقدار الكبير من التمايز الذى بمقدورى أن أعرف به نفسى ، فسيكون بمقدورى تحقيق ذلك ، لأن جميع المبررات التى اشتركت فى تعريفى طبيعة الشمع ، أو أى جسم آخر ، ستتحقق على نحو أفضل عند تعريفى طبيعة عقلى ؟ . وإلى جانب ذلك فكلية أشياء أخرى ، فى العقل ذاته ، ستشارك بدور فى تصوير طبيعته ، بحيث قد لا يستحق عمل أى حساب لأولئك الذين ينسبون للجسم فضلاً أكبر والذين أشرت اليهم .

ولكن ، وفى النهاية فانى أرى أنى قد رجعت دون أن أشعر الى النقطة التى أرغب إيضاحها . فلما كان قد أصبح بينا الآن لى أن الأجسام ذاتها لا تدرك ادراكاً صحيحاً بوساطة الحواس ، ولا اعتماداً على ملكة الخيال ، ولكنها تدرك بفضل الذهن وحده . ولما كانت لا تدرك ارتكانا الى أنها ترى وتلمس ، وإنما تدرك لأنها تفهم ، أو يحيط بها الفكر احاطة صحيحة ، فانى قد اكتشفت بالفعل أن فهم عقلى أيسر وأوضح من أى شيء آخر ، ولكن لما كان من العسير التخلص على الفور من رواسب الظن الذى اعتاده المرء طويلاً ، لذا سيكون من المرغوب فيه التمهل هنيهة فى هذه المرحلة حتى أتمكن بعد تأمل وتمعن أن أغرس فى ذاكرتى على نحو أعمق هذه المعرفة الجديدة .

● المذهب التجريبي

[الملاحظات : بقلم ويلارد فان أورمان كين وجوزيف سيلبرت
أوليان ويلارد • و فان أورمان كين (١٩٠٨ -) هو أستاذ
الفلسفة في جامعة هارفارد • وتتضمن كتبه الأربعة عشر كتاب

The Word and object — Methods of Logic — Roots of Reference

أما جوزيف سيلبرت أوليان (١٩٣٠ -) فهو
أستاذ الفلسفة في جامعة واشنطن • وقد ألف جملة أبحاث في
موضوعات الفلسفة والمنطق وعلم الكومبيوتر] •

ارضاء بعضنا أيسر من ارضاء البعض الآخر • وأى انسان منا
سهل الارضاء فى بعض الأمور وعسير الارضاء فى أمور أخرى • ولكن
ثمة حدا لذلك • ونحن اذا رجعنا الى مشاهداتنا المباشرة ، فاننا لن
نهتدى الى ما هو أعمق منها يستأهل البحث • ولن يكون لما يقوله
الآخرون ، حتى اذا كان ذلك مستمدا من مشاهداتهم المباشرة ، أى
وقع يشعرونا بأن ما قالوه هو الكلمة الأخيرة فى هذا الأمر • وقد يكون
لدينا مبرر قوى للوثوق فيما يقرره هؤلاء الآخرون • غير أننا عندما نشق
فى مثل هذه الأقوال ، فاننا نكون قد ارتكنا فى ذلك على عملية
استدلالية من بيئة أخرى ، هى إحدى مشاهداتنا • ان ما نشاهده شهادة
مباشرة هو بالأحرى القرار الأخير فى أية مسألة ، سواء جاء ذلك جهرا
بالكلمات ، أو جاء فى صورة كلمات مكتوبة • وعلينا بعد ذلك أن ننظر
فى أمر التجارب اللغوية الماضية ، لتحديد مدى مصداقية أصحاب هذه
الكلمات • ان أية متذكرات ، أو حتى أية وثيقة مكتوبة قد سجلت عليها
مشاهداتنا المباشرة هى أيضا بعيدة نوعا عن المشاهدة الأصلية ، وان
كنا لا نطمع فى المزيد • فما نشاهده مشاهدة مباشرة فى حالة الوثيقة
المكتوبة يتشابه وتقرير أى صديق لنا • ففى الحالتين ، ترتبط الوثيقة
بمشاهداتنا الأصلية برباط استدلالى ، حتى ان حبذنا حالتنا ، من حيث
مدى اعتمادها على الاستدلال •

(*) نفلا عن كتاب The Web of Belief تأليف Willard Van Orman Quine

Joseph Silbert Ulian,

١٩٧٠ ، وأعيد طبعه ١٩٧٨ •

وهكذا يكون الدليل النهائي الذى يتعين أن يتجاوب ونسق معتقداتنا فى جملته قد استند استنادا وثيقا على مشاهدتنا المباشرة ، بما فى ذلك مشاهدتنا لما لاحظناه ، ولما قرره الآخرون . بطبيعة الحال ، اننا نترك الكثير من النقاط بلا فحص ، فثمة حكايات تنتقل إلينا من أسلافنا . غير أنه فى نهاية المطاف يبين أن الأدلة الفعلية التى تتوافر لأى منا ترتد الى الأدلة الفعلية للحواس . وبالمثل ، فإن الأدلة الكائنة ، أو السابق الحصول عليها جماعيا ، والتى ارتكن إليها الصرح الهائل للعلم ، فإنها قد اقتصررت فى قوامها على الدليل المباشر لحواس العديد من الأشخاص .

ان العالم بما فيه من نقيض ضفادع وكروموزومات (صبغيات) وأراض نائية وسديم لولبية ، يتمثل وكومبيوتر الصندوق الأسود فى الطائرة ، الذى يبقى مشمعا الى الأبد ، ولا يخرج منه الا ما سجل من مدخلاته ومخرجاته . وهذه المدخلات والمخرجات هى التى نشاهدها مشاهدة مباشرة . وعلى ضوءها نتفكر فى تكوين الآلة ، وحتى الكون ذاته باعتباره آلة أيضا . وهكذا يكون بمقدورنا التفكير فى النقيض والصبغيات والأراضى النائية والسديم . فباستطاعة كل هذه الأشياء أن تفسر لنا المعطيات المشاهدة . فاذا أخفقت إحدى مشاهدتنا وظهر أنها خلاف ما نتوقع ، فإننا قد نحاول تعديل نظرتنا الى هذا الصرح فى موضع أو آخر .

واذا بينت لنا إحدى المشاهدات أن نسقا من المعتقدات يتوجب فحصه بعناية ، فإن هذا يترك لنا الخيار للمراجعة وللتثبت من ماهية الاعتقاد الذى باستطاعته إعادة الربط بين شتى المعتقدات . ولقد تكررت هذه الحقيقة الهامة جملة مرات . وعندما يراد الحكم بصحة المعتقدات ، فإن هذا لا يتحقق بالحكم على حقيقة بمفردها فى سياق كيان أكبر . ولكن عليك أن تلاحظ الآن أن حكم المشاهدة ذاتها ، أى الحكم الذى يحدد الرأى فى مشاهدة حاضرة أو وشيكة الوقوع أو يتنبأ بها ، هو حكم متفرد يخص حالة بالذات . انه يواجه القائمين بالحكم بصحته بمفرده ، فى الحالة المعتادة ، ويتعرض اما للصدود أو السقوط هو والمشاهدة التى يقررها أو يتنبأ بها . واذا صمد فإنه سيساعد على سند نسق المعتقدات المتضمنة فيه ، واذا سقط فإنه سيعرض هذا النسق للسقوط فى الهاوية .

فما هى المشاهدات ؟ لقد اعتقد بغض الفلاسفة أنها قرارات مبنية على محسوسات ، مثل أحداث الشم والمشاعر والأصوات ولطح الألوان .

ويؤدي هذا الفهم الى الاحباط . فان ما نلاحظه عادة أو نشهد بحدوثه هو فى الأغلب أشياء واحداث فى العالم الخارجى . وقد صممت لغتنا بحيث تعبر عن هذا المعنى ، لأن اللغة من صنع المجتمع . فهم تتعلم من الآخرين الذين يشاركون فى نفس البيئة ، التى تشير اليها الكلمات . ان جمل المشاهدة Observation sentences مثل الجمل النظرية theoretical sentences هى فى الأغلب جمل تخص أشياء خارجية . وهذا يفسر لماذا يمكن ارتباطها منطقيا بالنظريات العلمية . فاما أن تؤكدها أو تنفيها .

فى صفحة سابقة ، تساءلنا عن نوع الأشياء التى تسمى بموضوعات الايمان ، ثم طرحنا هذا السؤال جانباً عن طيب خاطر بعد أن لاحظنا أن الأفضل بدلاً من ذلك هو الحديث عن الجمل ، وكيف نؤمن بصحتها . وسنقوم الآن بمناورة مماثلة تؤدي الى لقاء الضوء على طريقة النظر الى معنى المشاهدة . ولنتوقف عن التساؤل عما يصح أن يسمى بالمشاهدة . وبدلاً من ذلك فلنتناول الكلام عن اللغة وعما تعنيه « جملة المشاهدة » .

ان ما يجعل أية « جملة » جملة مشاهدة ليس نوع الحادث أو الموقف الذى تصفه وانما طريقة وصفها له . وهكذا فانى قد أرى عميد كلية الحقوق يرسل شيكا بريديا لابنته فى بلجيكا فى عيد ميلادها . . وإذا قلت ذلك باستعمال هذه الألفاظ ، فان هذا لا يجيز وصف قولى بأنه « جملة مشاهدة » . وإذا وصفت - من ناحية أخرى - الحادث نفسه بالقول بأنى رأيت رجلاً قوى البنية له جبهة عريضة وشارب رمادى ، ويرتدى منظاراً بلا شئير وقبعة « هومبورج » ، ويحمل عصاً للسير . ويضع شيئاً مسطحاً رقيقاً فى فتحة صندوق البريد ، كان هذا الوصف « جملة مشاهدة » . وما يساعد على وصف قولى بأنه « جملة مشاهدة » هو أن أى شاهد ثان سيبضطر الى الاتفاق معى على جميع النقاط الواردة هنا وهناك شريطة فهمه اللغة التى أتكلّمها . وقد لا يكون الشاهد مضطراً الى الاقرار بأن الشخص المقصود هو عميد الحقوق ، الذى قد لا يعرفه أو قد لا يكون - وربما لا يتوقع منه - معرفة أى شئ عن الشيك ، أو وجود ابنة للعميد فى بلجيكا .

وبعبارة أخرى ، بمقدورنا تعريف « جملة المشاهدة » بأنها الجملة التى نحتاج بصددّها الى موافقة شاهد آخر على تحديد زمان الحادثة أو الموقف موضع الوصف . وبطبيعة الحال ، قد ينسى الشاهد ، ويدلى بشهادة مختلفة فيما بعد ، أو ربما يخفق فى ملاحظة بعض أجزاء منها من حين لآخر ، ويحتاج الى تنبيهه لذلك فى حينه ، ويرجع السبب فى حدوث

مثل هذا الاتفاق الى أن المصطلحات المستخدمة في « جملة المشاهدة » هي مصطلحات باستطاعتنا استخدامها لوصف أشياء لدى رؤيتنا لها .
 انها مصطلحات مثل صندوق البريد والرجل القوي الينية والشارب الفضى والمنظار بلا شنبير والقبعة الهومبورج وعصا السير . وتختلف هذه المصطلحات عن مصطلحات مثل « عميد كلية الحقوق » « وعيد الميلاد » « والابنة في بلجيكا » ، لأننا اذا استخدمنا المصطلحات الأولى في الحالة الثانية ، سيكون اعتمادنا على تجارب من الماضى أتيجت لقلائل فرصة المشاركة فيها .

وتصلح عبارة « القط على الحصيرة » Cat is on the mat للاستشهاد بها كمثال « لجملة المشاهدة » . أما عبارة « قطتى على الحصيرة » ، فانها لا تفى بالغرض ، تمثيا مع التعريف الذى ذكرناه .
 اذ قد لا يكون الشاهد الآخر قد عرف من تخصصه هذه القطعة ، بل وقد نتفوه بجملة مشاهدتنا أحيانا - بصدق - دون أن تكون هذه الجملة قد استندت الى أية مشاهدة حاضرة . وهكذا فقد تعبر عبارة « القط على الحصيرة » أحيانا عن اعتقاد مستند الى مشاهدات أبكر ، أو قد تكون مجرد قيل وقال أو اشاعة . وعندما وصفنا هذه العبارة بأنها « جملة مشاهدة » ، كان ما عنيناه أنها صيغة من الكلمات بالاستطاعة استعمالها للابلاغ عن حادثة حاضرة أو موقف حاضر ، وأنه من الميسور الاستشهاد بشهود آخرين لمطابقة شهادتهم بهذه الشهادة عند الحاجة الى التثبت منها .

ومن الميسور أن ندرك لماذا يتعين توافر هذا الشرط فى بعض الجمل من هذا القبيل ، اذا تأملنا كيف نتعلم اللغة . ان بعض المصطلحات والجمل القصيرة التى تحتويها هذه المصطلحات يمكن أن نتعلمها عندما نكون فى حضرة الشيء ، الذى يصفه المصطلح ، ونحسه ، أو فى الظروف التى تتحدث عنها الجملة . ان هذا الأسلوب فى تعلم التعابير هو ما يسميه الفلاسفة بالأسلوب الاشارى ostensive . فمن الوسائل البسيطة فى التعلم الاعتماد على التداعى بين الكلمات المسموعة والأشياء الموجودة .
 وكما يقول علماء النفس المحدثون أنها عملية تكييف conditioning وهكذا فاننا نرضى بقبول كلمة « أصفر » عندما نرى أى شيء أصفر اللون ، ونستفح الى آخرين يفعلون ذلك ، ويساعد على تعزيز هذا الأسلوب فى الاستجابة - كما يقول علماء النفس - عندما يقر المجتمع ذلك ، أو عندما ينجح التخاطب فى استعمال الكلمة . وبذلك تصبح مالوفة . ويتعين أن يكون أول جزء نتعلمه فى اللغة عن طريق الاشارة ، أى أنه لا يعتمد على أى أسلوب آخر فى تعلم اللغة .

وما يكتسب من مفردات بعد ذلك يتم بفضل عمليات تعتمد على عملية تحصيل مسبق . ولا يستند التعلم عن طريق التعرف الاشارى على اى حصيلة مكتسبة من قبل . ويفضل التعريف الاشارى نتعلم كيف نطبق « جمل المشاهدة » وكيف نقوم برد فعل حيالها .

وأفضل نماذج « لجمل المشاهدة » هي التى توصف بها الأجسام : « هذه منضدة » و « هذه المنضدة مربعة الشكل » و « القط على الحصيرة » . والموقف الذى يثبت صحة جملة المشاهدة هو دائما الموقف الذى يستوفى شرط اشتراك ذاتين فى مشاهدته ، أى نوع المواقف الذى يتفق بشأنه عدة شهود ان وجدوا . وإلى جانب ذلك ، انه الموقف الذى بمقدور الشهود مشاهدة شهادة الآخرين له . ان هذه الخصائص البالغة الدقة تتأكد بفعل الطبيعة المميزة للتعريف الاشارى . اذ يتعين أن يكون متعلم اللغة قادرا على مشاهدة الموقف المرتبط بالجملة ، فى نفس الوقت الذى يستمع فيه الى متحدث محنك يؤكد الجملة . كما يجب أن يكون قادرا على ملاحظة اقتران تأكيد المتحدث للجملة بمشاهدات لنفس الموقف . وفى مقابل ذلك ، يتوجب أن يكون المتحدث المحنك الذى يتجاسر على الحكم على أداء المتعلم قادرا على ملاحظة كيف اعتمد المتعلم عندما أكد الجملة على ملاحظة الموقف المناسب .

ثمة صفتان « لجمل المشاهدة » ، اذا راعيناهما ، فانهما ستثيران سؤالا فلسفيا . فالصفة المميزة « لجمل المشاهدة » هي امكان التحقق منها فى الموضع المناسب . غير أن هذه الجمل تشترك فى كونها تخص الأجسام ذات الديمومة كالقطط والحصائر والمناضد . فكيف أمكن ذلك ؟ والقول بأن هناك أجساما لها ديمومة تكمن وراء المشاهد العابرة للمظاهر الحسية مسألة تخص الابحاث الفيزيائية النظرية . وهذه نقطة ثانوية ، وان كانت تجاوز نطاق الحادثة المشاهدة الحاضرة . فكيف اذن ينسنى لاية « جملة » عن الأجسام أن تكون فى نفس الوقت « جملة مشاهدة » . تستند فى توكيدها على الحاضر المشاهد فحسب .

ولقد ترتبت هذه المعضلة على النظر الى هذه المسألة من نهايتها الخاطئة . فاهم ما تتميز به « جمل المشاهدة » هي امكان تعلمنا لها - من حيث المبدأ - من التعريف الاشارى ، باعتبارها كليات تحددت ككليات وتناغمت هى والأحداث المشاهدة قبل تعلم كيفية ربط الكلمات المركبة بالأجسام ذات الديمومة . فبالاستطاعة تعلم عبارة « القط فوق الحصيرة » عن طريق التعريف الاشارى بوصفها مجموعة من المقاطع لها وحدة ، وتنداعى وسلسلة معينة من المشاهد المحتملة . ونحن جميعا نتعلم بالضرورة بعض « جمل المشاهدة » على هذا الوجه . ثم بعد ذلك ، وبعد أن عقلت

بأذهاننا شيئا فشيئا نظرية الأجسام ذات الديمومة ، فاننا قد أصبحنا ننظر الى بعض الكلمات المركبة على أنها تشير الى أجسام . ويعد التعلم بالتعريف الاشارى - الذى يناسب أيضا أى حيوان مدرب - والربط بين عدة جمل من « جمل المشاهدة » بالأنماط المناسبة لعملية التنبيه أول خطوة لا غنى لها كمدخل لنظرية التعلم الفيزيائى ، التى نواصل تقدمنا تبعا لها تدريجيا ، فنتعلم كيف نجزي جمل المشاهدة ، ثم نذهب الى ما هو أبعد من ذلك ، عندما نستعمل كلماتها المركبة . والنظرية الفيزيائية تدين أولا لهذا التعلم الأولى عن طريق التعريف الاشارى بأدراك الجمل المشاهدة كوحدات كلية ، بارتباطها الحيوى المتواصل بالأدلة الحسية .

ومن المستبعد أن يكون أحد منا فى واقع الأمر قد تعلم عبارة « القطة فوق الحصيرة » عن طريق التعريف الاشارى ، وإن أمكن حدوث ذلك . ومن الأمثلة الأكثر احتمالا : عبارات مثل « (هذه) كره » أو « أصفر » ، ومن الخصائص الهامة للغة ، امكان تعلم الناس لها باتباع طرائق شتى . وليس هناك تسجيل باق للكلمات المتعلمة . وما يجعل الجملة « جملة مشاهدة » ليس لأنها قد تعلمت باتباع طريق التعريف الاشارى ، وإنما لكونها من نوع كان يحتمل أن يكون كذلك . وأى نوع هو هذا ؟ ولقد سبق أن قلنا : انها جملة يعتمد توكيدها تأكيدا كافيا نوعا على مدى احتمال مشاهدة أكثر من فرد لها . وهذه خاصة قوية صريحة ترتبط ببعض الجمل ولا ترتبط. ببعض الآخر . وهى خاصة بالمقدور الكشف عن أصلها الاجتماعى ، لأنها قد اكتسبت هذه الصفة بحكم اقرار جميع من يتحدثون اللغة على وجه التقريب ممن يتعرضون لنفس المنبهات الجارية . وتجتاز مثل هذا الاختبار عبارات مثل : « المنضدة مربعة الشكل » و « القطة فوق الحصيرة » ، وتثبت بذلك صلاحيتها كجمل للمشاهدة . أما عبارة « هذا أعزب » فلا يمكن الاعتراف بها كجملة مشاهدة ، لأن أحد المتحدثين موضع الاختبار قد يكون على علم بأن هذا الشخص أعزب ، بينما لا يعرف الآخرون ذلك .

إن التعريف الاشارى لا يفسر أكثر من قدر متواضع من لغتنا ، فثمة مصدر أساسى لحصولنا على اللغة يتم عن طريق عملية معقدة - لا واعية الى حد كبير - من التجريد والتعميم ، تسبق فاعليتها ما تعلمناه عن طريق التعريف الاشارى . وتعتمد اعتمادا كبيرا على محاكاة الاستعمالات المشاهدة ، وبمقدورنا أن نخمن مدى صلاحية جملة ما بعد ملاحظة استعمالاتها عند ارتباطها بالجمل الأخرى . كما ندرك معنى الكلمة بالتجريد من جمل أخرى ترد فيها . ونتعلم كيف نكون جملا جديدة بأن نبارى التكوينات التى تلاحظ فى الجمل القديمة . وهناك الكثير مما

يمكن أن يقال ، والكثير الذى مازلنا قادرين على تعلمه من هذه الطرائق .

وثمة وسيلة أقل غموضا قد يتخذها هذا الاكتساب الاشتقاقى للغة
هى التعريف . وإن لم تك الأكثر شيوعا . وأبسط صورة للتعريف هى
الصورة التى تجرى فيها المساواة التامة للتعبير الجديد، بالتعبير الأخرى
التي يفترض أنها أصبحت مفهومة بالفعل . فمثلا إذا اعتبرنا الكلمات :
« والد » و « أخ » و « متزوج » و « انسان » و « أعزب » كلمات مكتسبة
نوعا سيكون يوسعنا شرح كلمات مثل « عم » و « غير متزوج » على
أساس أنها مرادفة لشقيق الأب و « أعزب » . وثمة تعاريف أخرى
تجىء فى السياق . وفى هذه الحالة لا تحدث مساواة تامة بأى شئ
آخر ، وانما تذكر تعاليم منهجية لترجمة جميع الجمل المطلوبة التى
يشتمل عليها التعبير . وعلى سبيل المثال بوسعنا أن « نعرف » كلمة
أخ . ليس بذكر بديل للكلمة ، فى ذاتها وانما بالتفسير المنهجى لجميع
الجمل للكلمة عندما تظهر متبوعة بكلمة of . وبمقدورنا أن نفعل ذلك
بترجمة أخ « س » بأنه مذكر ، وبأنه يختلف عن شخص آخر « س » .
وإن كان الاثنان يشتركان فى انحدارهما من أب واحد هو والد س ،
واخ س . .

وتعد جمل الملاحظة هى قاع اللغة ، وتمثل احتكاكها بالتجربة .
عندما يكون الكلام خاضعا لتأثير الأشياء . وتكتسب اللغة من خلال هذه
الجمل (جمل الملاحظة) ، فى نهاية الأمر معناها ، واستنادها الى
الواقع . أن هذا يفسر لماذا يرتكن الى جمل الملاحظة الدليل الأساسى
لجميع المعتقدات وجميع نظريات العلم . وتقوم جملة الملاحظة بهذا
الدور الأساسى ليس فقط عندما يقوم أحد الناس بالتحقق من معتقداته ،
بعد أن تخطى إحدى النبؤات ، وانما أيضا عندما يسوق أحد الناس دليلا
مؤيدا لآى اعتقاد قوبل بالتحدى من أحد أقرانه . وهنا يظهر مدى
الأهمية الحاسمة للدور الاجتماعى الذى تقوم به جمل الملاحظة ، وهى
اجماع من يتحدثون على الاعتراف بصلاحيه مثل هذه الجملة لاستعمال
من تعرضوا لنفس المنبهات ، وإذا حدث التقاء بين النظريات المتشاحنة
فى تقدير جمل الملاحظة ، سيحدث أيضا تقارب مماثل تجاه الاتفاق .
وقد يتولى عملية الملاحظة أحد الأفراد . ولكن وكما نكرر القول ،
يعتمد صدق أى مشاهدة على كونها مسألة بينية بين الذوات العارفة .
وفى هذه الناحية ، يظهر لنا مذهب لا عقلانى عتيق له أنصاره ، يكتشف
ما فى هذه النظرة من اغواء وتقاض ، ويحاجى هذه النظرة الغابرة ويقول
إن الحقيقة نسبية ، وترتبط بأصحاب الاعتقاد . فهناك حقيقة لى ،
وهناك حقيقة لك ، وليست عملية المصالحة بين هاتين الحقيقتين ممكنة

أو مستحبة . على أنه بالاستطاعة الاستشهاد بأصحاب الآراء المتقلبة من القائمين بالمشاهدة لتعظيم هذا المذهب ، ألم نقل أن المشاهدة هي الأساس النهائي لأنساق المعتقدات ؟ . والا يتوقع قيامك أو قبامى بمشاهدات مختلفة ؟ قد يكون الأمر كذلك . غير أن تقرير أى جمل المشاهدة ستعد حقيقة ليست من المسائل التى ترجع لى أو لك . أو لآى مشاهد آخر ، فقد يكون هناك اختلاف حول مدى رسوخ الأسس التى استندت إليها جمل المشاهدة عند كل منا ، وقد تختلف أيضا تقديراتنا لها . أما حقيقتها فلن تكون كذلك . ومن حسن الحظ ، اننا لسنا ملزمين بالتسليم بأن هذا الاختلاف نهائى ولا رجعة فيه ، حتى يمكننا مصادرتة . فليس من شسك أن الخلاف البينى الذاتى يختلف عن الخلاف intra subjective (*) فى ناحية هامة واحدة . فالخلاف الأول يمكن التعرف عليه كما هو فى ذاته ، بغير أى احتدام يتخذ ذريعة للبلوح به . ولا ينطبق ما يحدث هنا عما يحدث فى الحالة الثانية . ولكن عندما يكون هناك عدم توافق متبادل بين معتقداتى ومعتقداتك ، فلا يمكن أن نكون نحن الاثنى على صواب ، مثلما لا أكون أنا وحدى على صواب فى جميع المعتقدات العديدة المتوافقة .

وهكذا نساهم جميعا ، بمشاهداتنا المتلاحقة فى المعرفة التى نشترك فيها . وهنا نكتشف عنصرا قد جعل من العلم مسألة شاقة ، كما جعله فى الوقت نفسه أمرا ممكنا ، ويرجع وجه المشقة الى أن العلم فى حاجة الى بناء نسقى متماسك ، يحصل عليه من أدلة متضاربة ، التقطها ورواها اناس ينتمون الى عصور وأماكن وحضارات ومصالح مختلفة . أما امكانه فيرجع الى وجود الكثير ، مما يستطاع استخلاص أشياء منه .

فهل تعد جمل المشاهدة معصومة ؟ تقريبا ، اذا استبعدنا الجمل المفتقرة الى براعة التعبير عنها ، أو التى يعرضها متحدثون لا يملكون ناصية اللغة . فقلد تتعرض معانى الكلمات ذاتها للاجهاد فى مثل هذه الجمل ، لو افترض وجود مثل هذه العصمة الجديرة بالتقدير ، لأن الكلمات ذاتها قد اكتسبت عن طريق التداعى بين جمل المشاهدة والظروف المشاهدة التى صاحبت الجهر بها .

وليس من شك فى وجود ملامح من العصمة فى جمل المشاهدة . وفى الأحوال العادية ، تكون المشاهدة هى المقطورة التى تجر مركب النظرية . ولكن فى بعض الحالات المتطرفة ، يندفع مركب النظرية بشدة تؤدى الى استسلام المشاهدة . فقد يحدث أن تكون احدى النظريات قد استمرت فى البقاء طويلا دون أن تواجه أى تحد ، وأن تكون متوافقة

على خير وجه مع ما لا حصر له من المشاهدات الوثيقة الصلة بها في جميع المواقف الراسخة ، ثم تجيء مشاهدة واحدة تتعارض معها . وربما ساقطنا المصادفة الى التخلي عن احدى المشاهدات المشاكسة العنيدة . ان هذا لا يعنى التراجع عن تعريفنا لجملة المشاهدات . فلقد عرفناها على أنها جملة يضطر جميع الشهود الى قبولها في حضرة الحادثة المشاهدة . ولقد تركنا جميع الشهود أحرارا ، وتركنا لهم حرية تغيير نظراتهم فيما بعد . وفي الحالات التي نتخلي فيها عن احدى المشاهدات - ومن الأفضل اعتبارها حالات خاصة - فإننا نكون قد غيرنا رأينا بما يناسب المقام ، أو كثيرا . ما يحدث أننا نكون قد تشككنا فيما أخبرنا به أى انسان آخر .

ولا يحدث قط أى رفض لجملة المشاهدات في الوقت الذي تحدث فيه المشاهدة . اذ يتوقف تسمية جملة المشاهدات بهذا الاسم عندما نغير الزمان الذي تجرى فيه . اذ تحمل تقارير المشاهدات الماضية في طياتها استدلالات ، كما ذكرنا آنفا . وهذه الاستدلالات وحدها ، وليس جمل المشاهدات بالمعنى الصحيح للكلمة ، هي التي تخطر ببالنا عندما نتخلي عن المشاهدة العنيدة المشاكسة .

وعلى الرغم من هذه الحرفيات الشبيهة بتمسك القانونيين بحرفية قانونهم ، فمن الواجب أن لا يستبعد دور متذكراتنا . فلها دور لا يقل عن دور البيانات المسجلة . والأمر بالمثل فيما يتعلق بتقارير مشاهداتنا . التي أثبتتها زملاؤنا الموثوق بهم ، وان كان الوثوق في هذا الجانب يتفاوت من حيث الدرجة . ان النظرية القوية التي تستمر أمدا طويلا دون تعرض للتحدي ، هي التي تستطيع الصمود أمام الشهادات المعارضة ، التي تجيء من التذكر ومن المشاهدات المتضمنة في البيانات المسجلة ، أو مشاهدات التقارير . وفي مثل هذه الحدود القصوى ، قد ننسب الأدلة المناوئة الى تدخل أدلة لا تقبل التفسير ، بل الى الهلوس . فاذا جنحت مثل هذه الحالات المزعومة من الهلوس الى الكشف عند قلة من الأشخاص الذين تبدو الهلوسة في طبعهم ، كان هذا لصالح ضميرنا العلمي . اذ سينتفعش العمل آنثذ في امكان تكييف هذه المشاهدات المناوئة ، وصحبها في صيغة نظرية أيضا ، أو بمعنى أصح في نظرية للمرض النفسى ، وسيتمسك البحث عن قاعدة بالرجوع الى الحالات الظاهرة لخرق القانون .

وحتى عندما تصر المشاهدات على التعارض والنظرية ، فلا يلزم حينئذ التنازل عن النظرية بالضرورة على التو . انها ستظل على قيد الحياة الى أن يعثر على بديل مستصوب لها . وكل ما هناك هو أن

المشاهدات المتعارضة ستظل بلا تفسير ، ويتصاعد الاحساس بوجود أزمة .

« لقد اعتمدت مساهمات جاليليو فى دراسة الحركة اعتمادا وثيقا على الصعاب التى اكتشفها نقاد العصر الوسيط فى نظرية أرسطو ، وبزغت نظرية نيوتن الجديدة فى الضوء واللون بعد اكتشاف عدم استيفاء أية نظرية ... فلقد أعلن عن النظريات الخاصة بطول الطيف ونظرية الموجة التى حلت محل نظرية نيوتن وسط الاهتمام المتناهى بما فى نظرية نيوتن عن العلاقة بين مؤثرات الانكسار والاستقطاب من شوائب . كما أن نظرية الحرارية الدينامية thermo dynamics كانت وليدة الاصطدام بين نظريتين فيزيائيتين راسختين فى القرن التاسع عشر ، وبين آليات نظرية الكم (الكوانتم) من أثر وجود صعوبات متنوعة تحيط باشعاعات الأجسام السوداء black body ، والحرارة النوعية والمؤثرات الفوتوكهربائية . وفضلا عن ذلك ، ففى كل هذه الحالات ، ما عدا حالة نيوتن ، استمرت الدراية بهذه الشوائب أمدا طويلا ، ونفقت الى أغوار بعيدة ، مما دفع الكثيرين الى وصف المجالات المتأثرة بهذه الدراية بأنها قد مثلت حالة أزمة متصاعدة ، وتسبق بوجه عام فترات القلق الواضح بين المشتغلين بالعلم ظهور النظريات الجديدة ، التى تحتاج الى تعديلات كبيرة فى طريقة صراع مشكلات العلم العادى وتقنياته . وكما يمكن أن نتوقع أن ما يولد هذا القلق هو الفشل الذى لا ينقطع ، الذى يصادفه العلم العادى فى سبيل التغلب على هذه المضلات . ويعد الفشل الذى يتكشف فى القواعد السائدة مقدمة للبحث عن قواعد جديدة » (١) .

وثمة بعض حالات تتفق جميعا وبدون فحص دقيق للنظريات على أنها تدعونا الى تنقيح المشاهدات . وهذا يرجع الى طبيعتنا المكتسبة . فنحن نتعلم اننا عندما نرى العصا منحنية ، بينما تكون أجزاء منها مغمورة فى الماء ، فإن علينا أن نحكم بأنها مستقيمة . ومن بين ما نتعلمه عدم افتراض ان القمر يكون أضخم حجما عندما يكون قريبا من الأفق من حجمه عندما يكون فى كبد السماء . وعندما تتراعى الألوان لنا وكأنها قد بدأت تتذبذب ، فإننا لا نتخيل حدوث تغير فى خواص الضوء . غير

أنه في جميع هذه الأمثلة ، فإننا نعانى في نهاية الأمر من محاولة تكيف مشاكسة المشاهدات ، في النظرية أيضا . فهناك نظرية فزيائية في الانكسار تستوعب وهم العصا المغمورة . كما أن توهم انخفاض ارتفاع القمر ، قد رد الى بعض فروض سيكلوجية . وتدعونا الاضطرابات العامة في الرؤيا الى البحث وراء ذلك . فقد يرجع السبب الى شيء ما أكلناه أو شربناه . وهكذا تحتفظ مشاهداتنا بعناد بأولويتها ، وتبقى ممثلة لحدود عالم معتقداتنا .

ومع ذلك فيتعين الاعتراف بأنه ليست جميع المشاهدات أو تقارير المشاهدات تقبل التكيف الواعى . فبعض المشاهدات التي لا تتجانس والنظرية القائمة يمر عليها من الكرام ، دون حتى الاعتراف بها ، أى تتعرض لاهمال يفوق ما يحدث في حالات الهلوسة . وينطبق هذا الوصف على التقارير الملحة لتجارب الشعوذة ، وكذلك وأخيرا فإنه ينطبق على الكثير من تقارير الأشياء الطائفة التي تعذر التعرف عليها ، ومع هذا فإن عليك أن تلاحظ أن أى عالم مقتدر ، لا ينظر الى المشاهدات التي لا تتجانس وأبحاثه مثل هذه النظرة التعسفية المتعالية عندما تكون المشاهدة وليدة تجربة خاصة به ، لأنه قد صمم تجربته للغاية ذاتها التي ترمى الى الحسم بين حركتين بديلتين ، تهدفان الى تقدم نظريته ، أى عقيدتين بديلتين تم تصورهما تصورا مسبقا . ولكنه سيسبغ في أغلب الظن أية مشاهدة حافلة بالألغاز تبلغ له باخلاص ، وهذا أمر سهل فهمه . أو قد يستبعد أية مشاهدة يكون قد أجراها بنفسه في الحالات التي لا ينوى فيها الاقدام على أى تغيير نوعي للنظرية قد يكيف المشاهدة ، وبذلك يستمر في التواء ومعطياته السالفة . وإلى حد ما يعد هذا التعسف له ما يبرره . فلو قام العالم بقطع مشروعاته القائمة حتى يهتدى الى فرضية مستصوبة لكل تجربة محيرة خارج معمله ، ولو أنه أرهف السمع وأنصت لكل أفاق ولكل ثرثرة فإنه لن يجنى الكثير من وراء ذلك .

ان علماء هذه الأيام يتميزون بالبراعة في اكتشاف الحقيقة بحيث ، غدا من العبث امتلاح منهجهم أو نقله . وفي الوقت نفسه ، لا يخفى أن المشاهدات العنيدة ستظل دائما مسألة حساسة . إذ تعد أية نظرية لا ترمى الى غير العناد والتشبث بالمنهج أداة لا يعتمد عليها فى التنبؤ ، ولا تعد أيضا مثالا حسنا للمنهج العلمى .

ولقد جنح بعض الفلاسفة الى التحرى عن فكرة المشاهدة ذاتها ، بعد أن رأوا أنه من غير المجدى التوفيق بين جميع المشاهدات فى جميع الأوقات ، ولقد ازدادت خطورة شكوكهم ، بعد أن تدعمت بنظرة أخرى تنتقد الناحية الذاتية ، وترى أنها قد أضفت على مبدأ المشاهدة غموضا لا علاج له . فعندما ترى العين المدربة سلكا معدنيا فان بمقدورها أن ترى فيه شيئا أكثر من ذلك ، أى تراه كمكلف . وبينما تعجز العين غير المدربة عن رؤية أى شىء ، فان بمقدور العين المدربة أن تشاهد الآثار الحديثة العهد لاقدام غزال فوق الرمال . غير أننا نكرر القول بأن هذه المتباينات ليست مبررا للشك ، اذا نظر اليها نظرة صحيحة . انها لا تدل على أكثر من الاستعمال غير الدقيق للكلمة .

فمن أجل الأغراض الفلسفية ، نحتاج فكرة المشاهدة « وجملة المشاهدة » أن ينظر اليها نظرة حرفية بعيدة عن الخيال . وأمانا بالفعل معيار قويم صالح لأداء هذه المهمة ، نلاحظه فى حالة جميع المتحدثين المقتدرين للغة ، عندما يطلب منهم اقرار أية جملة فى نفس الظروف التنبيهية ، التى تتعرض لها حواسهم ، وتبعا لهذا المعيار ، لا تحتسب عبارة هذا مكثف « جملة مشاهدة » ، بالرغم من وجود عين مدربة . وبطبيعة الحال ، فان أهل الخبرة ، بحكم تمتعهم بالرشاد والعقلانية ، فانهم سيتوقفون عن المطالبة بأية أدلة أخرى بمجرد امكان اتفاقهم . فباستطاعتهم أن يتفقوا على وصف شىء ما على أنه مكثف ، ويتوقفون عند هذا الحد ، بدلا من الالاحاح ، والمطالبة « بجمل مشاهدة » حقة بالمعنى الذى قصدناه . وان كان هذا لن يمنعهم من الاستمرار فى المطالبة بذلك ، واذا أبدوا حرصا على استعمال مصطلح « المشاهدة » للدلالة على المواقف المتوسطة التى توقفوا عندها ، فان علينا أن لا ننازع فى هذا الشأن . وقد يقال عنهم ان أقصى ما استطاعوا القيام به هو توضييقهم نطاق فئة « المقتدرين على تكلم اللغة » بحيث أصبحت تقتصر على جماعتهم المتخصصة .

ولقد لاحظنا أن بعض الفلاسفة قد اعتقدوا فى وجود هوية بين المشاهدات ، وأحداث الاحساسات . فلا عجب بعد ذلك اذا رأينا بعض الكتابات الفلسفية تخصص لمصطلح جملة المشاهدة حالات بعيدة الاختلاف عما يعنيه هذا المصطلح ، طبقا لتعريفنا له . فلقد خصوا بها التقارير الاستبطائية ، مثل قولى « عندى وجع » أو « يبدو أننى أرى لونا أزرق الآن » ولقد نظر الى مثل هذه التقارير على أنها معصومة . ويجب أن نسلم بأن هذه التقارير تنزع الى أن تكون فوق كل خلاف ، لأن المتحدث يتميز بقدرته على تناول أحداث تجربته الشخصية . غير أنهم فى هذه

الناحية بالذات قد اختلفوا على طول الخط مع ما عطينا بجمل
المشاهدة . فالمواقف التي جعلت أحكامهم تبدو صحيحة ليست هي
المواقف التي يستطيع أن يشهد بها جملة الشهود . . فما يتقبل المشاهدة
فى حالتهم المشار إليها هو بالأحرى التقرير الاستبطانى ذاته . وما يصح
أن يقارن بجملة مثل جملة « القط فوق الحصيرة » ، ليس شعور شخص
ما بالوجع أو رؤيته للزرقة ، ولكنه تقريره عن الوجع أو الزرقة ، أى
سلوكه الشفهى . وليس من شك أن هذا السلوك الشفهى ميسور لأى
راغبين فى وضع نظريات لاحقة ، لأنه يمثل معطيات بمقدور العديد من
الشهود أن يشهدوا بها .

● طبيعة العلم

المخبر البوليسى كعالم بقلم ارفنج م . كوبى .

[ارفنج مارمر كوبى (١٩١٧ - استاذ أمريكى
لفلسفة . وقد ألف جملة كتب تتميز بلغتها الواضحة ، عن المنطق
والمنهج العلمى وفلسفة اللغة] .

من الشخصيات المستحبة دوما فى هذا المقام شخصية المخبر
البوليسى ، التى لا تتماثل مشكلته ومشكلة العالم البحث ، غير أن نظريته
وتقنيته تصوران منهج العلم تصويرا واضحا جدا . والشخصية
الكلاسيكية التى تمثل المخبر البارع القادر على حل حتى أصعب الألغاز
هى الشخصية الحالدة التى ابتكرها سير آرثر كونان دويل : شرلوك هولمز ،
ولم تتأثر مكانة هولمز بمرور الزمان . وقد اخترناه بطلا لهذا العرض
التالى :

١ - المشكلة : من بين أكثر الصور حيوية ، التى لدينا عن
هولمز تلك الصور التى نراه فى واحدة منها مشغولا باستعمال منظاره
المكبر وعلبة شريط القياس باحثا ومنقبا عن علامات وبيئات لم ينتبه
إليها أولئك المقصرون الأغبياء من خبراء سكوتلانديارد . وقد يرجع

From Introduction to Logic
Irving Marmer Copl

(*) نقلا عن كتاب

تأليف

نفر "منا" من أولئك الذين يهتمون بحيوية أقل الى هولمز المفكر . .
 « الذي اعتاد عندما يعجز عن حل مشكلة تشغل باله ، أن
 يظل أيا ما ، وربما أسبوعا بطوله لا تعرف عيناه النوم ، فيقلب
 الحقائق ، ويعيد ترتيبها ، وينظر اليها من مختلف وجهات النظر
 الى أن ينجح في حل طلاسمها ، أو يقنع نفسه بعدم كفاية ما لديه من
 معلومات (١) » ، وفي مثل هذه الأحوال ، على حد قول الدكتور
 واطسن : كان يخلع سترته وصدورته ، ويرتدي رداء فضفاضاً أزرق
 اللون ، ثم يذرع الحجرة ذهاباً وإياباً ، ويجمع الوسادات من فوق
 سريره ، ومن الأريكة ومقاعد حجرة الجلوس ، وينشئ من هذه الوسائد
 شيئاً شبيهاً بالديوان الشرقي يستريح فوقه ، واضعاً ساقاً فوق ساق ،
 وإمامة عليه الطباقي وعلبة الكبريت . ومن خلال ضوء المصباح الخافت
 رأيته جالساً هناك يدخن غليوناً مصنوعاً من خشب البوير ، وعيناه
 مثبتتان على ركن السقف ، وكأن لا شيء يشغل باله ، وسحابات الدخان
 الأزرق تتصاعد من فمه الصامت ، بلا حراك ، والوهج يلعب من ملامحه
 القوية الشبيهة بسلامح النسر . هكذا كان يجلس عندما سمعت تمتمة
 مباغتة أرغمتني على اليقظة ، ورأيت شمس الصيف تشرق داخل المسكن .
 وكان الغليون مازال بين شفتيه ، وما فتىء الدخان يتكاثف ويتصاعد في
 حلقات الى أعلى . واكفهر جو الحجرة ، ولكن لم يبق أى شيء من ركام
 الهشيم الذي رأيته في الليلة السابقة ، (٢) .

غير أن مثل هذه الذكريات ليست كاملة . فلم يك هولمز يبحث
 دائماً عن أدلة وبيانات ، أو يتأمل فيما اهتدى اليه من حلول . ولعلنا
 نذكر جميعاً تلك الفترات القاتمة - وبخاصة في الحكايات الباكورة -
 عندما كان هولمز يقدم على حقن نفسه بالمورفين أو الكوكايين مما أثار ضيق
 واطسن ، الرجل الطيب . وكان هذا يحدث - بطبيعة الحال - في فترات
 الاستراحة أثناء اشتغاله ببحث بعض القضايا ، فعندما لا تكون هناك
 أسرار غامضة تتطلب كشف النقاب عنها ، فلن يعقل أن يعتمد أحد
 يتمتع بقواه العقلية كاملة الى البحث عن أدلة وبيانات . فمن البديهي أن
 من يبحث عن بيانات تكون لديه مسائل يحاول أن يكشف عنها ،
 وفيما يتعلق بهذه المسألة ، فلا هولمز ولا أى إنسان آخر ، كان سيشغل
 باله بالفكر العميق ما لم يك هناك شيء ما يفكر فيه . لقد كان هولمز
 عبقرى في حل المشكلات ، ولكن حتى العباقرة يحتاجون الى مشكلة

قبل الاقدام على حلها . ان الفكر التأملى يرمته - ويتضمن هذا المصطلح البحث الجنائى ، وكذلك البحث العلمى - كما أصر على القول جون ديوى وإبراجماتيون آخرون - عبارة عن نشاط يهدف الى حل المشكلات . نعم يتعين وجود مشكلة قبل أن يشرع المخبر البوليسى أو العالم على حل سواء فى الشروع فى العمل .

بطبيعة الحال ، ان العقل الفعال يستطيع أن يدرك وجود مشكلة ، بينما لا يشعر الحمقى بوجود أى شىء غير عادى أو غير مألوف . وفى موسم عيد الميلاد ، زار الدكتور واطسن هولمز فوجده يستعمل عدسة وملقطا ويفحص : « . . . قبة خشنة متبصرة حقيرة ، يصعب استعمال أحد لها . وكانت القبة مشققة فى جملة مواضع » (٣) وبعد أن تبادلوا التحية ، قال هولمز لواطسن عن هذه القبة : « أرجوك أن تتأملها ، لا باعتبارها قبة (معقصة) روبابيكيا ، وانما كمشكلة فكرية (٤) » . وهكذا ساقتهما القبة الى واحدة من أكثر مخاطراتهما اثارة للاهتمام . ولكنها ما كانت لتحدث هذا الأثر لو أن هولمز لم يكتشف وجود مشكلة بها من البداية ، وبلاستطاعة تعريف المشكلة بأنها واقعة أو مجموعة من الوقائع ، ليس لدينا أى تفسير مقبول لها ، وتبدو لنا أمرا غير مألوف ، أو نرى أنها لاتتوافق وتوقعاتنا وتصوراتنا المسبقة . وينبغى أن لاتخفى أن الحاجة تدعو الى وجود بعض معتقدات مسبقة حتى تبدو أية مسألة فى صورة أشكال . فاذا لم توجد توقعات ، لن تكون هناك مفاجآت .

بطبيعة الحال ، كانت المشكلات ترد أحيانا محددة المعالم بالفعل . ولقد بدأت أول مغامرة رواها المستر واطسن بالرسالة الآتية التى وردت ، من اسكتلنديارد .

عزيزى المستر شرلوك هولمز .

لقد حدث حادث مؤسف أثناء الليل فى ٣ شارع لوريستون جاردن Laurston Garden بعيدا عن طريق بريكستون ، فلقد شاهد جندى الدورية ضوءا الساعة الثانية صباحا ، ولما كان البيت خاليا ، فانه اشتبه فى حدوث خطأ ، ووجد الباب مفتوحا ، وفى الغرفة الأمامية الخالية من الأثاث ، اكتشف جثة أحد الوجهاء مرتديا ثيابا أنيقة ، ويحمل بطاقات فى جيبه كتب عليها اسم انوك . ج . دريبر من كليفلند

The Adventure of the Blue Carbuncle.

(٣)

(٤) نفس المرجع .

ياوهيو بأمريكا . ولم تحدث أية سرقة ، كما لا يوجد أى دليل عن كيف لاقى الرجل حتفه . وثمة آثار دماء فى الغرفة ، ولكن ليس هناك أى جروح فى جسم القتيل . ونحن حائرون لانعرف كيف دخل الرجل المنزل الخالى . ان المسألة برمتها معضلة . واذا حضرت الى المنزل فى أى وقت قبل الساعة الثانية عشر ستجدنى هناك . ولقد تركت كل شىء على حاله الى أن أعرف ماذا تنوى أن تفعل . فاذا لم تتمكن من الحضور ، سأبلغك بتفاصيل أوفى . واذا تفضلت بإبداء رأيك سأكون عظيم التقدير لك .

المخلص

توبيا جريجسون (٥)

هنا نصادف مشكلة حقا . وبعد أن تلقى شلوك هولمز الرسالة بدقائق قليلة ، ركب الهانسون (وهى نوع من الدراجات البخارية التى انقرضت الآن) برفقة واطسن ، وهو فى حالة غيظ ، وتوجها سويا الى طريق بريكستون .

٢ - الفوضى الأولية - أثناء ذهابهما الى طريق بريكستون ، كان هولمز يثرثر ، ويتحدث عن الفيدل كريمونا (جدة الكمنجة) ، والاختلاف بين كمنجة ستراديو فارىوس وأماتى ، وأنب الدكتور واطسن هولمز ، ودعاه الى عدم اعطاء هذه المسألة أكثر مما تستحق ، فأجاب هولمز : « لأمعلومات حتى الآن . . . ومن الخطأ الجسيم أن تضع نظريات قبل أن تتوافر لك جميع الأدلة ، لأن هذا يؤثر على الحكم ، ويجعله متحيزا » (٦) . وعبر هولمز عن هذا المعنى مرارا ، ففي احدى المناسبات ، حذر مخبرا أصغر سنا وقال « ان اغراء وضبح نظريات قبل أن يحين الألوان ، اعتمادا على معلومات غير وافية هو آفة مهنتنا (٧) » . ولكن رغم ثقته فى هذه الناحية ، الا أنه كان مخطئا تماما فى هذه الحالة وحدها ، وليس من شك أن علينا أن لا نصل الى حكم نهائى قبل النظر فى قدر كبير من الأدلة . غير أن هذا الاجراء بعيد الاختلاف عن عدم التنظير ، وفى الواقع أنه من المتعذر تماما القيام بأية محاولة جادة فى جمع البيانات مالم يك الباحث قد قام بالتنظير مسبقا ، فكما لاحظ تشارلز داروين عالم البيولوجيا العظيم ومؤلف النظرية الحديثة للتطور : « . . . يجب أن تتركز جميع النظريات على تأييده احدى النظرات أو معارضتها ، لو أريد تحقق المطلوب منها » ، ولب المشكلة هو وجود

A Study in Scarlet.

The Valley of Fear. (٧)

(٥)

(٦) نفس المرجع .

العديد من الوقائع الجزئية والكثير من المعطيات فى العالم بحيث يفتدو من المتعذر أن يحاول أى شخص التعرف عليها جميعا ، فعلينا جميعا . بما فى ذلك أكثر الباحثين جلدا ومثابرة وسعيا وراء الكمال ، أن ننتقى وأن نختار وأن نقرر أى الوقائع سندرس ، وأيها سنمر عليها مرالكرام ، ويجب أن قنوافر لنا فرضية فعالة نسترشد بها فى جمع المادة المناسبة المؤيدة أو الرافضة لهذه الفرضية . . ولا يلزم أن تكون نظرية كاملة ، ويكفى أن تكون فى أقل تقدير خلاصة تقريبية . وبغير ذلك أنى لنا أن نقرر أى الوقائع سنختار من بين جملة الوقائع التى تتسم بضخامة حجمها ، بحيث يتعذر حتى البدء بغربلتها !

وكان ما فعله هولمز فى هذا المقام أحكم من العبارات التى جهر بها . فعلينا أن لا ننسى أن هذه الكلمات قد قيلت أثناء استقلاله للهانسوم ، وهى مسرعة صوب مسرح الجريمة ، ولو لم تك لدى هولمز أية نظرية فى هذا الشأن ، فهل كان هناك ما يدعو الى التوجه الى طريق بريكستون ؟ . ولو كانا غاية ما يريد هو الوقائع والمعلومات وأية وقائع قديمة وأية معلومات قديمة - وإن صح أنه لم يعتمد على أية فرضية يسترشد بها فى الانتقاء من بينها - فلماذا اذن غادر شارع بيكر ؟ لقد كان هناك العديد من الوقائع فى حجرات ٢٢١ ب شارع بيكر . . . وكان بمقدور هولمز أن يمضى وقته فى احصاء جميع المراجع وجميع الصفحات فى الكتب الموجودة هناك ، أو لعله كان سيقوم بعملية قياس دقيق للمسافات الفاصلة بين مختلف قطع الأثاث فى المنزل . وكان بوسعه أن يجمع معلومات ترضيه ، وبذلك يوفر أجر التاكسى الذى أقله الى هناك ! . .

وقد يعترض على ذلك ويقال ان الوقائع التى كانت ستجتمع فى شارع بيكر ليس لها أى علاقة بالقضية . أما المعلومات التى كانت تنتظر هولمز فى مسرح الجريمة ، فتعد أدلة لها قيمتها لحل المشكلة ، نعم - بطبيعة الحال ، كان هذا السبب هو الذى سباق هولمز لتجاهل « المعلومات » الموجودة فى شارع بيكر ، ودفعه الى الاسراع لجمع المعلومات الموجودة فى طريق بريكستون ، ومع هذا فيجب الاصرار على القول بأن ارتباط المعلومات الأخيرة بما يهدف اليه هولمز لا يمكن أن يعرف مسبقا ، ولكنه من الأمور التى تخمن على أساس الخبرة السابقة بالجرائم ومفاتيح الجرائم ، والحق أن هناك فرضية بالذات هى التى سناقت هولمز الى البحث فى موضع ما دون الآخر بحثا عن الوقائع التى ينشدها . . وهذه الفرضية هى تصور حدوث جريمة ، وأن الجريمة قد ارتكبت فى الموضع

الذى وجدت فيه الجثة ، وأن القاتل قد ترك بعض بصمات أو آثار تساعد على اكتشافه ، ان أمثال هذه الفرضيات مطلوبة دائما لهداية الباحث فى بحثه عن معلومات مرتبطة بالموضوع . فاذا لم توجد أية فرضيات أولية ، سيكون هناك بكل بساطة العديد من الوقائع فى العالم التى تحتاج الى الفحص والتحرى . ويجب أن تكون الفرضية الأولية اجتهادية الى حد كبير ، وأن تعتمد على معرفة مسبقة . على أن الفرضية الأولية لها ضرورة لا تختلف عن ضرورة وجود مشكلة لبدء أى استقصاء جاد .

نعم لابد أن نركز على القول بأن الفرضية الأولى - كما تصورناها هنا - لا يلزم أن تكون حلا كاملا للمشكلة . ان فرضية تعرض الرجل للقتل من قبل أحد الأشخاص الذى ترك بعض أدلة تعرفنا بهويته على الجسم أو بالقرب من ضحيته هو الذى ساق هولمز الى طريق بريكستون . ولا يخفى أن هذه الفرضية غير مكتملة ، لأنها لا تعرفنا من ارتكب الجريمة ، وكيف حدثت ، أو لماذا ؟ وقد تختلف مثل هذه الفرضية الأولى اختلافا كبيرا عن الحل النهائى للمشكلة . أن هذه الفرضية لا يمكن أن تكون كاملة قط ، وقد تكون مجرد تفسير اجتهادى لجزء من المشكلة فحسب . ولكن مهما كانت الفرضية الأولية جزئية ، ومهما كانت مجرد اجتهاد ، فانها ضرورية حتى يمكن متابعة الاستقصاء .

٣ - جمع الوقائع الإضافية - يبدأ أى بحث جاد بواقعة ما أو بمجموعة من الوقائع ، يشعر الباحث أنها اشكالية ، ومنها تشرع عملية البحث برمتها . وعادة تكون الوقائع المبدئية التى تتألف منها المشكلة شحيحة للغاية ، بحيث يتعذر الاعتماد عليها فى الحصول على تفسير واف . ولكنها توحى ببعض فرضيات أولية للباحث المقتدر تقوده الى البحث عن وقائع إضافية ، ويؤمل أن تساعد هذه الوقائع الإضافية على العمل كمفتاح للحل النهائى . ويتجاهل الباحث قليل الخبرة ، أو المقصر فى عمله جميع هذه الوقائع ، أو يتجاوزها ، فيما عدا أكثرها وضوحا ، أما الباحث المدقق فيرمى الى الاكتمال فى فحصه للوقائع الإضافية ، التى تقوده اليها فرضياته الأولية . وغنى عن القول أن هولمز كان من أدق الباحثين ، وأشدهم حرصا .

فلقد أصر هولمز على النزول من (الهانسون) على بعد مائة ياردة أو يزيد من المكان الذى كان يقصده برفقة واطسن ، وسار الى المنزل مشيا على قدميه مدققا النظر فى كل ما يحيط به ، وبخاصة الطريق المؤدى الى المنزل . وعندما دخل هولمز واطسن المنزل أطلعه اثنان من

العاملين باسكوتلانديارد هما جريرسون وليستريد على الجثة ، وقال جريرسون : ليس هناك أى دليل ، وقال ليستريد بصوت مجلجل : « لا شيء على الإطلاق » . غير أن هولمز كان قد بدأ عملية البحث عن وقائع اضافية ، فنظر أولا الى الجثة :

« ورايت أصابعه الرشيقة تتنقل فى خفة من موضع لآخر متحسبا وضاعطا وفاحصا وكاشفا الثوب الذى ترتديه الجثة .. وتم الفحص فى سرعة بالغة بحيث تعذر على المرء أن يخمن مدى الدقة التى التزمها هولمز . وفى النهاية ، قام بتنشيق شفتى الرجل المائت ، ونظر الى ظاهر نعل حذاءه الجلدى » (٨) .

ثم حول انتباهه الى الغرفة ذاتها .

« ثم أخرج شريطا للقياس وعدسة مكبرة مستديرة من جيبه ، وأخذ يركض حاملا هاتين الأداتين ، بلا جلبة داخل الغرفة ، ويتوقف حيناً ويركع حيناً آخر . وعلى حين غرة استلقى على وجهه ، ولقد شغلته مهمته شغلا كبيرا بحيث بدا وكأنه قد نسى وجودنا معه ، لأنه كان يكلم نفسه ويتمتم بصوت خافت ، لاهثا أو متعجبا ، وأحيانا كان يصفر بغمه . أو يطلق بعض صيحات ، وكأنه يسعى لتشجيع نفسه ، واقناعها باستمرار وجود أمل ، وبينما كنت أشاهده ، ذكرنى منظره بمنظر كلب مدرب أصيل من النوع الشبيه بالثعالب ، عندما يتقدم ويتراجع وهو يخرج من مخبئه أو يعوى عندما يشعر بالتلحف ، الى أن يهتدى الى الرائحة التى ينشدها ، وواصل هولمز أبحاثه زهاء عشرين دقيقة . وكان يقيس بدقة بالغة المسافة بين العلامات التى كنت لا أراها إطلاقا . وقيس من حين لآخر بشريطه ارتفاع الجدار وطوله وعرضه ، بطريقة يكتنفها الغموض أيضا ، وجمع فى موضع ما - بعناية - كوما من التراب الأغبر من الأرض ، ووضع فى مظروف ثم قام بفحص الكلمة الموجودة على الجدار بعدسته ، ومر بأصابعه على كل حرف منها بنفس الدقة البالغة ، وبعد أن أتم ذلك ، بدا وكأنه قد شعر بالاطمئنان ، لأنه أعاد الشريط والعدسة الى جيبه .

« تعرف العبقريّة بأنها المقدرة التى لا حد لها على تحمل العناء » .

هكذا لاحظ هولمز مبتسما : « انه تعريف سى » ، ولكنه ينطبق على عمل المخبر (٩) » .

ثمة مسألة تستحق التشديد عليها ، فليست الخطوة الثانية منفصلة انفصالا كاملا عن الخطوة الثالثة ، ولكنهما عادة مرتبطتان برابط وثيق ، وتبادلان التأثير . حقا اننا نحتاج الى فرضية أولية لبدء أى فحص ذكى للوقائع ، ولكن الوقائع الاضافية قد توحي هي ذاتها « بفرضيات جديدة قد تؤدي الى اكتشاف وقائع جديدة ، تقوم بدورها بالتعريف بفرضيات أخرى تؤدي الى اكتشاف وقائع اضافية ، وهكذا دواليك » ، وهكذا وبعد أن أجرى هولمز فحصا دقيقا للوقائع الميسورة في منزل طريق بريكستون ، فانه قد انساق الى طرح فرضية أخرى ، تطلبت الاستماع الى شهادة الكونستابل الذى عثر على الجثة . وكان الكونستابل خارج الخدمة آنئذ . وأعطى ليستريد هولمز اسم الكونستابل وعنوانه ، وبعد أن تناول هولمز العنوان قال :

« تعالى يادكتور ! اننا سنذهب للبحث عنه . وسأخبرك شيئا واحدا قد يكون له بعض النفع فى هذه القضية » . وأردف قائلا للمخبرين : « لقد حدثت جريمة قتل . وكان القاتل رجلا يبلغ طوله أكثر من ١٨٠ سم ، وفى مقتبل العمر ، وله قدمان صغيرتان بالنسبة لطوله ، وكان يرتدى حذاء خشنا ذا بوز عريض ويدخن سيجارا ماركة Trichinopoly . ولقد وصل الى هنا مصحوبا بضحيته فى عربة ذات أربع عجلات يجرها حصان يحتذى ثلاث حدود قديمة وواحدة جديدة ، مركبة على ساقه الامامية . وأغلب الظن أن القاتل كان ذا وجه صبوح ، وكانت أظافر أصابع يده اليمنى طويلة بدرجة ملحوظة . هذه مجرد علامات قليلة ، ولكنها قد تساعدنا » .

وأحدق ليستريد وجريرسون ، كل منهما فى وجه الآخر ، وعلى وجهيهما ابتسامة تعجب ، وعدم تصديق لما استمعا اليه ، وسأل ليستريد : « لو كان هذا الرجل قد قتل ، فكيف حدث هذا ؟ فقال شرلوك هولمز باقتضاب : « عن طريق السم » ، ومشى مسرعا فى خطاه (١٠) .

٤ - صياغة الفرضية - فى بعض المراحل ، يشعر أى انسان - سواء أكان مخبرا بوليسيا أو عالما أو انسانا عاديا ، أنه يملك جميع الوقائع التى تلزمه للاهتمام الى حل ، أى يملك العناصر التى يتألف منها الحل ، غير أن المهمة الصعبة تتمثل فى كيفية تجميع هذه العناصر ، وفى مثل هذه الحالات ، قد يجلس هولمز ليالى طويلة مدخنا غليونه ،

محاولا ، اذا وفقه الله أن يهتدى الى « فرضية » قادرة على تفسير جميع المعطيات ، أى مجموعة الوقائع الأصلية التى تتكون منها المشكلة ، مضافا إليها ، الوقائع الإضافية التى أوحى بها الفرضيات الأولية . ويعد الكشف العقلى عن هذه الفرضية التفسيرية من العمليات الخلاقة ، التى ترجع الى عاملين هما الخيال والمعرفة . وكان هولمز عميقا فى اختراع الفرضيات ، ووصف هذه العملية بأنها تمثل الاستنتاج عن طريق التراجع للوراء ، وقد عبر عن هذا المعنى بقوله .

« أغلب الناس ، عندما تسرد لهم الأحداث وكيفية تسلسلها ، فانهم سيستفسرون منك عن النتيجة التى ستسفر عنها ، وبمقدورهم أن يجمعوا بين هذه الأحداث فى أذهانهم ، وأن يستخلصوا ما سيتممخض عنها ، ومع هذا فثمة قلائل اذا ذكرت لهم نتيجة ما ، كان باستطاعتهم أن يستنتجوا اعتمادا على وعيهم الباطن ماهية الخطوات التى أدت الى ظهور هذه النتائج » (١١) .

تضمن هذا الكلام وصف هولمز لكيفية صوغ الفرضية الايضاحية ، ومع هذا فأيا كان ذلك ، فعندما تقترح أية فرضية ، فمن الواجب أن يتبع فى تقييمها نفس الخطوط التى ذكرت فى القسم الثالث (وقد استبعدت من هذا المقتطف) . واذا سلمنا بارتباطها بالمسألة المنظورة ، وقابليتها للفحص ، وتوافقها والمعتقدات الأخرى التى أثبتت صحتها ، فإن المعيار النهائى لتقييم أية فرضية هو قدرتها على التنبؤ .

٥ - استنتاج نتائج أبعد - لا يقتصر أثر أية فرضية مثمرة حقا ، على تفسير الوقائع المستلمة منها أصلا ، ولكنها يجب أن تكون قادرة أيضا على تفسير وقائع أخرى بالاضافة الى ذلك ، وتساعد الفرضية الحسنة على الاشارة الى ما يتجاوز الوقائع المبدئية ، والتعريف بوقائع جديدة ، وبغيرها ، لن يكون بالاستطاعة التكهن بوجود هذه الوقائع ، وبطبيعة الحال ، سيؤدى اثبات صحة هذه النتائج اللاحقة الى تأكيد الفرضية التى أدت الى اكتشاف هذه الوقائع ، ولقد تعرضت فرضية هولمز بأن القاتل قد مات مسموما لهذا الاختبار . فبعد أيام قليلة ، عثر على سكرتير القاتل الذى رافقه فى السفر قتيلا أيضا ، ولقد سأل هولمز « ليستريد » ، الذى اكتشف الجثة الثانية : « هل عثر فى الغرفة على أى شئ يصلح كبينة للتعريف بحقيقة القاتل » . فأجاب ليستريد :

« لا يوجد أى شيء » ، واستطرد فذكر بعض الآثار العادية التى تساعده على زيادة توضيح الموقف . ولم يقتنع هولمز وألح عليه وسأله : « ألا يوجد أى شيء آخر » ، فأجاب ليستريد : « لا شيء ذا بال » ، وذكر بعض تفاصيل أخرى ، كان آخرها : « علبة مرهم صغيرة تحتوى على قرصين من أقراص الدواء ٠٠٠ وعندما استمع هولمز لهذه المعلومة هب من مقعده ، وارتسمت على محياه علامة من علامات الغبطة وصاح متهللا :

« لقد اهتمديت الى آخر حلقة ، وبذلك تكون قضيتى قد اكتملت » .
وأحدق المخبران كل منهما فى وجه الآخر مذهولين .

وبكل ثقة قال رفيقيا (شرلوك هولمز) : « بين يدي جميع الحيوط التى تصافرت وخلقت هذه المعضلة ٠٠ وسأذكر لكم دليلا على ما عرفت . فهل تستطيعون لمس هذه الأقراص ؟ » فقال ليستريد : « ان معى ما يماثلها ، وأخرج من جيبه علبة بيضاء صغيرة (١٢) ٠٠ »

وعلى الأساس الذى افترضه هولمز عن حقيقة الجريمة الأصلية ، أمكنه أن يتكهن بأن الأقراص التى وجدت على مسرح الجريمة النائية لا بد أن تكون قد احتوت سما . هنا أثبت الاستنتاج مدى فاعليته فى أية عملية من عمليات البحث العلمى أو الاستقراى ، وترجع القيمة النهائية لأية فرضية الى قدرتها التنبؤية أو التفسيرية ، وبعبارة أخرى ، من الواجب استنباط وقائع اضافية من فرضية مستوفاة ، ولقد استخلص هولمز من تصوره أن أول شخص قد مات مسموما ، أن الضحية الثانية قد لاقت حتفها على يد القاتل نفسه ، وأن الأقراص التى عثر عليها ليستريد قد احتوت على السم . وكانت النظرية التى استند اليها ، بالرغم من شدة وثوقه بها ، مجرد نظرية ، وبحاجة الى توكيد أقوى . وحصل على هذا التوكيد عندما اختبر النتائج المستنبطة من الفرضية ، واكتشف صحتها . وبعد أن استفاد من استنباطه فى التكهن ، كانت خطواته التالية هى اختبار هذا التكهن .

٦ - اختبار النتائج - قد تحتاج نتائج أية فرضية (يعنى النبؤات التى نحصل عليها اعتمادا على هذا الأساس) الى وسائل متنوعة لاخبارها ، وقد يحتاج بعضها الى المشاهدة فحسب . وفى بعض الحالات ، لم يحتج هولمز الى أكثر من المراقبة والانتظار ، (أى كى يقتحم لصوص البنك القبو فى مغامرة Red Headed League ، أو كى

يتسنى للدكتور رويلو تسريب حيته السامة من خلال أداة التهوية الزائفة فى مخاطرة (Speckled Band) . على أنه فى الحالة الراهنة ، فإنه قد رأى وجوب اجراء تجربة .

وطلب هولز من الدكتور واطسن أن يبحث عن كلب عجوز مريض تملكه ربة البيت ، وكانت قد طلبت فى اليوم السابق تخليصه من الشقاء الذى يعانىه ، ثم كسر هولز قرص الدواء الى قسمين ، وأذابه فى كوب من الماء ، ثم أضاف قليلا من اللبن .

وسكب محتويات الكوب فى صحن ، ووضعها أمام الكلب الذى لعقها على الفور ، قبل أن يكتمل ذوبانها ، وحشنا المسلك الوحشى لشرلوك هولز على الاقتناع بضرورة مراعاة السكينة فى جلستنا ، ونحن نرقب الكلب ، ونتوقع حدوث بعض النتائج المذهلة . ومع هذا فلم تظهر أية علامة من هذه العلامات المرتقبة . اذ استمر الكلب ممددا على الوسادة ، يتنفس بجهد جهيد ، وان لم تظهر عليه أية آثار تدل على أن حالته قد ساءت أو تحسنت .

ثم أخرج هولز ساعة من جيبه . وبعد أن مرت دقيقة تلو الأخرى ، دون ظهور أية نتائج ، ظهر على ملامحه تعبير يدل على الشعور بالأسى والاحباط ، ثم قضم شفثيه ، وطرق المنضدة بأصابه ، وكشف عن كل علامات الضيق الحاد ، وكان انفعاله شديدا ، أشعرنى بالأسف العميق لحالته . أما المخبران فكانا يبتسمان ساخرين ، لأنهما لم يشعرا بأى أسف للضيق الذى انتابه .

ثم صاح هولز : « لا يمكن أن يكون الأمر محض مصادفة » ، ثم قفز من مقعده ، وخطا خطوات واسعة بطول الغرفة وعرضها : « مستحيل أن يكون الأمر مصادفة . ان الأقراص ذاتها التى ارتبت فيها فى قضية دريبر ، قد عثر عليها بالفعل ، بعد موت ستريجنرسون . ومع هذا فإنها ما زالت محتفظة بصلابتها . فما الذى يعنيه ذلك ؟ ليس من شك أن تسلسل استنتاجاتى ليس باطلا . فهذا مستحيل ! على أن الكلب المسكين مازال كما هو . آه ! لقد أدركت ما حدث ! » . واندفع هولز تجاه العلبة ، وهو يشعر بمزيد من الغبطة ، وقسم القرص الى جزئين ، ثم أذابه وأضاف اللبن ، ثم أعطى الشراب للكلب . وبمجرد أن ابتل لسان الكلب البائس ، ارتجفت فرائصه ، ثم رقد هامدا فاقد الحياة ، وكأنه قد أصيب بصدمة كهربائية .

وزفر هولمز نفسا عميقا ، ومسح العرق من فوق جبينه (١٣) .

وأثبتت هذه النتيجة الموفقة أن فرضية هولمز قد أثبتت صحتها بصورة درامية مقنعة .

٧ - التطبيق - ان اهتمامات المخبر البوليسى اهتمامات عملية . فعندما تواجه جريمة يراد الكشف عنها ، فان ما عليه القيام به ليس مجرد تفسير الوقائع ، وانما عليه أن يتعرف على المجرم وأن يقبض عليه ، وتتطلب هذه الحالة اجراء تطبيقات لنظريته ، والاستفادة منها فى التنبؤ عن أين يوجد المجرم ، وكيف يستطاع القبض عليه ، وفوق ذلك ، فان عليه أن يستنبط نتائج أبعد من فرضيته ، لا من باب زيادة التأكيد ، وانما من أجل الفائدة العملية . واستطاع هولمز من فرضيته العامة أن يستخلص قيام المجرم بدور سائق العربى . . . ولقد سبق أن رأينا كيف قدم هولمز وصفا واضحا لمظهر الرجل ، وقد أوفد حشدا من الأفراد غير التابعين للشرطة من أبناء الحى للبحث عن العربى التى يقودها هذا الرجل ، واستحضارها . وبلاستطاعة وصف كيفية تطبيق هذه الفرضية تطبيقا ناجحا بالرجوع مرة أخرى الى كلمات واطسن بعد موت الكلب بدقائق قليلة .

... » لقد حدث طرق على الباب ، وقدم فتوة الحارة الشاب ويجنجز شخصه التفاه البغيض .

وقال لامسا جبهته : « ان العربى عند البوابة الخارجية » . فقال هولمز بلطف . أيها الصبى الطيب . لماذا لا تقدم هذه الأداة الى اسكوتلانديارد . وقال ذلك وهو يمسك بقطعتين من القبضات الحديدية ، بعد أن أخرجهما من الدرج : « أنظر كيف تعمل اليايات على خير وجه . انها تماسك فى لحظة واحدة » .

ولاحظ ليستريرد « ان القبضة الحديدية جيدة بما فيه الكفاية ، شريطة العثور على الانسان الذى تناسب يديه » .

وقال هولمز مبتسما : « عال ! عال ! أرجو أن يقوم العربى بانزال حقائبى ، وليتك يا ويجنجز تطلب منه الدخول » .

ولقد دهشت عندما رأيت رفيقى (هولمز) يتحدث كأنه يتهيا للقيام برحلة ، لم يخبرنى أى شئ عنها ، وكان هناك معطف فى الغرفة ،

وأمسك به نافضا التراب العالق به ، وانهمك فى هذا العمل ، بينما كان العربجى يدخل الغرفة .

وقال هولز : « ليتك تساعدنى ، وتمسك بهذا الجردل » ، وقال ذلك وهو ينحنى أثناء انهماكه فى عمله دون أن يلتفت برأسه .

وتقدم الرجل ، ووجهه متجهم نوعا ، وفى مظهر ينم عن شيء من التحدى . وبدأ فى تقديم المساعدة ، وفى هذه اللحظة ، سمع طرق شهيد على الباب . انه جلبة صوت قطعة من المعدن . وقفز هولز مرة أخرى .

ثم صاح وعيناه تتوهجان : « أيها السادة أرجو أن تسمحوا لى بتقديم المستر جيفرسون هوب قاتل اينوخ دريبر وجوزيف سترينجسون » (١٤) .

لقد أطلعنا هنا على صورة للمخبر البوليسى عندما يقوم بدور العالم ، ويستدل على الوقائع المشاهدة بالرجوع الى فرضية تقبل الاختبار ، ولا يقتصر دورها على تفسير الوقائع ، ولكنها تسمح أيضا بالتطبيق العملى .

الفلسفة الآتية للعلم بقلم هنرى مارجينو

[هنرى مارجينو عالم فزيائى وفيلسوف معروف . صاحب مؤلفات متخصصة فى الفيزياء منها بعض الكتب حديثة العهد مثل The Scientist and Integrative Principles of Modern Thought, وكتاب Ethics and Science]

فى الحضارة الغربية ، ينظر الى العلم على أنه سعى براجماتى يهدف الى اكتشاف الحقائق النافعة ، أيا كان نوعها . وتعتمد فضائله على مقدار التزامه بالأمانة والدقة عند جمع هذه الحقائق ، وعلى اكتمال الصيغة التى تصاغ فيها ، باعتبارها جزءا من النسق العرفانى الذى تتبعه فى نهاية المطاف . هذا الطابع الشديداً الالتصاق بالوقائع الفعلية Factualness للعلم يدفعه الى التغاضى عن الاختلاف بين ما هو تافه وما هو ذا قيمة ، وبين ما هو بقبض ، وما هو شائق ، وما هو حسن ، وما هو سيء ، والحق أن القول بوجود هوية بين العلم وعالم الوقائع المكتشفة قد أبعدنا الى حد

(*) نقلا عن مجلة The Key Reporter العدد ٢٥ خريف ١٩٥٩ مقال كتبه Henry Margenau

(١٤) نفس المصدر .

كبير عن الاهتمامات الأكثر اتصافا بأساسها الانساني ، وحوله (العلم) الى روبات مهول ، لا ينشد غير التقدم المادى .

لقد كانت هذه الحركة البيئية من الكشف ، التى اتجهت الى خلق بيئة مادية أفضل هى التى أسرت انتباهنا ، وشغلت ألبابنا ، وحرفت تقديرنا للمهمة الحقة الخالدة ، التى يقوم بها العلم فى الحضارة البشرية ، لأنها أغفلت من حسابها حركة أشد غموضا ، تصحب الحركة الأخرى بحتية مقدره ، وتنتقل قدما من الكشف ، الى الفهم ، ومنه الى الحكمة ، ثم الى الفلسفة وسئون الروح الانسانية .

فلأحاولن تحديد سمات هذه الحركة الأخرى باستخدام مصطلحات عامة فى البداية . ان الكشف العلمى الهام ليس مجرد اضافة للمعرفة فحسب ، انه يتخذ عادة شكل التحدى لمعتقدات راسخة ، والانحراف عن الاتجاهات الجارية للفكر . وغالبا ما يكون أشسبه بارتداد عن « المفهومية الدارجة » Common sense غير أن هذا الرأى من الصعب ادراكه . ومن ناحية - يرجع هذا الى الاضواء المبهرة للشهرة والذيع ، التى تشع وتتألق وسط مظاهر التقدم العلمى ، وأبهته ، والتى أصابت رؤيانا بالعتمة . ومن ناحية أخرى - نحن نحتاج الى الاحاطة بأشياء أكثر من الاحاطة بالوقائع لاكتشاف الآثار البعيدة الفور للعلم . وهكذا انغمزت هذه الحركة ، التى بدأت بالكشف ، فى الناحية النظرية ، واتجهت الى السعى لتبديل ما يدعى بالمفهومية الدارجة ، وأحدثت تغيرات حادة فى معتقداتنا الكونية فى نظرية المعرفة وطبيعة الكون ، ونظرتنا الى الانسان فى أغلب الظن ، ومرت دون أن يعترف بهما أو يهمل لها . فهى تخطو خطوات وثيدة ، وشاردة أحيانا ، كأنها كرة تنحدر الى السفح بغير هداية عاقلة ، وتعرض فى طريقها للعديد من العوائق ، ولكنها ماضية فى طريقها نحو غايتها ، التى تحدد المناخ الفكرى والحضارى ، الذى يحيا فيه البشر . وتتأثر - فى نهاية المطاف - علوم الاجتماع والأخلاق والسياسة - بل وربما الدين - بالجرثومة التى تولد عندما يظهر كشف عظيم حق فى العلم البحت .

ويكفى ذكر مثل واحد للحركة الغامضة لتصوير ما أريد قوله . وسأترك جانبا الأمثلة كتلك التى تذكر عن بزوغ المذهب المادى فى أعقاب بعض كشوف العلم ، والتى اعترف بها المؤرخون بالفعل .

ولقد صاغ قوانين الميكانيكا فى بداية القرن السابع عشر جماعة من العلماء ، كان أبرزهم جاليليو ونيوتن . وكانت الميزة البالغة الدقة

لهذه القوانين هي ثباتها وادعاءها الصحة الكلية ، والاتجاه المميز الذي اتبعته في نظرتها الى المكان والزمان - اللذين نظر اليهما كثيرون كعاملين فزيائيين - كتصورين صوريين علاقتهما بالظواهر علاقة محايدة وقاصرة ومطلقة . وفي عشرات السنوات التي أعقبت جاليليو ونيوتن ، حدثت جملة محاولات لترجمة هذين المظهرين المستحدثين لقوانين الطبيعة الى لغة الفلسفة . وحقق كانط ذروة نجاح هذه المحاولات . اذ حرصت نظرية المقولات عنده على مراعاة الطبيعة القاطعة لقوانين الميكانيكا . كما راعت - على خير وجه - نظره الى المكان والزمان كصورتين خالصتين للحدس ، لأهميتهما كعاملين فزيائيين ، وطابعهما المطلق في فهم الانسان للعالم ، ولن يستطاع فهم النجاح التاريخي الساحق لنظرية مميزة كنظرية كانط ، مالم يتم تصورها على ضوء « الخلفية العلمية » التي تمكنت من عقلنتها ، والاحاطة بها ، ولا يخفى أيضا كيف أثر تصور كانط للقانون الطبيعي ذاته على تعاليمه الأخلاقية ، والمعنى المطلق للواجب الذي تحكم في السلوك الأخلاقي لأوروبا زهاء قرن أو يزيد ، وهكذا استغرق التخلف الحضاري ، الذي فصل بين الكشف العلمية ، وفهمها فلسفيا ، أو تأقلمها ، ان شئت القول ، زهاء مائة سنة .

ويهمنا أن نذكر أنه في الماضي البعيد ، كانت حتى أية حركة واضحة للعيان تستغرق مئات السنين لبلوغ ذروتها . فمن المعروف ان اكتشاف البارود قد حدث في القرن الثاني عشر في وسط أوروبا ، غير أن البارود لم يستعمل في الحرب الا في القرن الرابع عشر ، ولقد تغيرت سرعة هذه الخطوة الوثيدة الآن ، فلقد اكتشف انشقاق الذرة ١٩٣٩ ، وفجرت القنبلة الذرية ١٩٤٤ . وفي غضون خمس سنوات ، تم تحويل هذا الكشف الحديث الى أشد الأسلحة فتكا ودمارا .

فهل حدث تسريع مماثل في هذا الاتجاه الغامض الذي بدأه العلم ؟ لقد ظهرت نظرية الكم (الكوانتم) حوالي ١٩١٠ ، وعرضت أعظم التحديات ، وأشدّها التي عرفها الفكر البشري ، واليوم يستعمل علماء الفيزياء المعادلات الأساسية لميكانيكا الكوانتم عندما تتطلب أية مشكلة ذلك . وساعد ما ظهر من أبحاث رائدة على بلوغ تقنيات حل هذه المشكلات الكمال ، غير أن المعنى الأساسي لهذه المعادلات لا يصح بأي حال أن يوصف بالوضوح . ولقد نجح أولئك الذين خلقوا نظرية الكوانتم من أمثال بور وشروذنجر وهايزنبرج وبورن ودي براوجلي وغيرهم في تحويل قدر كبير من انتباههم في السنوات القريبة العهد لمهمة توضيح معنى كشفهم الباكرة . ومما يؤسف له أن لا يحدث أي

اتفاق بينهم ، ولم يعد الجيل الحاضر من علماء الفيزياء يبالى بهم أدنى مبالاة ، ولم ينته حتى الآن عهد احتضان غوامض هذه النظرية ، وما صادفته من تطورات .

ومن المعقول أن يتعرض الفكر البشرى للاضطراب من جراء المفارقات ، والوقوع فى فخ المشكلات الزائفة إذا هو احتضن مجرد جزئ من الحقيقة . ولن يتسم نسيج الحقيقة بالاكتمال إذا لم يتوافر الوضوح للنتائج التكنولوجية للعلم ، وظل معناها الفلسفى محاطا بضباب النقائص ، وهذه هى الحال التى نحيا فى ظلها الآن . انها حالة أزمات وتشتت ومتباينات . وعلى مجتمعنا أن ينتبه لذلك ، وأن يعير هذه المسألة انتباهه ، وأن يشجع النزوع لمواجهة المشكلة الملحة التى تدعو الى اضافة الصبغة الانسانية على العلم ، والبحث عن معناه للانسان ، والعمل على احداث توافق فى بنائه المثالى ، وأن لا يكتفى بآثاره التكنولوجية على اتجاهنا فى الحياة .

ولن أبحث ، وأستقصى الاحتياجات التى يلزم القيام بها اليوم لتحقيق مثل هذا التوافق . وبدلا من ذلك ، فاننى سأعكف على تخمين ما قد يعد فى أغلب الظن المهمة المستحيلة لاستشفاف ملامح الفلسفة الآن ، التى ستكون ترجمة صادقة لمثاليات العلم فى الحاضر ، ومصادر اتجاهاته والتزاماته ، وثمة أربعة أوجه جديدة تبلور فيها العلم بعد نهوضه . وقد بهرتنى باعتبارها شديدة الأهمية والخصوبة ، ولما لها من دلالات للفلسفة .

أولا : هناك اتجاه صحى شجاع من الشك فى امكان بلوغ الحقائق الأساسية أى غايات نهائية ، أو الاهتداء الى أسسها الحققة الأولى التى ندعوها بالبدیهات والمسلّمات . فكما نعرف ، لقد ارتكبت هندسة اقليدس على بدیهات ومسلّمات نظر اليها زهاء ألفى سنة على أنها من الحقائق التى لا يتطرق اليها الشك . ولم تتعرض صحتها لأى خضوع للبرهان ، واكتفى بالبحث عنها واكتشافها ، وقيل ان كل انسان محب للاستطلاع قادر اذا تعمق بعقله أن يكتشف الصحة القاطعة لبديهات اقليدس ، بيد أن هذا الاقتناع قد تشتت بمنتهى الفظاظة ، عندما اكتشفت الهندسات اللاقليدية ، وعندما اكتشفت الرياضيات للمرة الأولى ، أى منذ مائة سنة تقريبا ، أن الحقيقة فى الهندسة مجرد توافق داخلى ، وأن هناك أنساقا منافسة من المسلّمات ، وأنها جميعا تؤدي الى كيانات نظرية متماسكة صوريا ، لكن هناك نسقا واحدا منها فقط هو القادر على انصاف وقائع العالم ، كما هو معروف .

وهكذا أدركنا أن المسلمات لا تحمل في طياتها مبررات صحتها ،
وأنها لا تظهر الى الوجود أو تبرر اعتمادا على نور رباني معصوم .
ان مكانتها المنطقية تستند في اثبات صحتها على المحاولة والخطأ ،
وتخضع للتغير عندما تتطلب الوقائع المشاهدة ذلك .

وهكذا يكون العلم قد نبذ فكرة الحقيقة المطلقة ، ولكنه أقدم على
هذه التضحية عن طيب خاطر ، لأنها ساعدته على الاقتراب من نطاقات
أخرى من الاهتمامات الانسانية ، ويسرت له اكتساب قدر من الفهم
المعمق لها . وبعد أن أدرك العلم حاجته الى الالتزام بالمسلمات والبيدييات ،
التي لا يستطيع التأكد منها قبلها ، أو بصورة نهائية ، رأى وجود
جوانب مشتركة بينه وبين المجالات التي تلتزم بمعايير ومثل في سبيل
التقدم ، ورأى العلم وجود تشابه بين احتياجه الى الاعتراف بالبيدييات ،
وحاجة الانسان الأعظم الى الايمان .

● تعليق المفهومية الدارجة Common sense

ويعتمد العلم أيضا اعتمادا متزايدا على العقل . وكثيرا ما يكون
هذا الاعتماد على العقل المجرد للغاية مصحوبا بميل لنقد « المفهومية
الدارجة » . ولا يقصد بذلك الانتقاص من قدر الحكمة البشرية التي
كثيرا ما تتسمى باسم « المفهومية الدارجة » ، وبخاصة في النطاقات
التي يعد فيها العلم ذاته قاصرا عن خوضها ، وانما المقصود أنه عندما
يتعارض أى زعم واضح للعقل والمعتقدات المستحبة ، فان العلم يطالب
باستسلامها ويعلن في لهجة استعلاء - أحيانا - أنه هو الذى ساعد على
ظهور المفهومية ، باعتبارها وعاء المعرفة العلمية المتروكة ، والتي تخلى عنها
العلم بعد تقدمه ، تركها لكى يستوعبها الاميون علميا ، وكان
الفيلسوف الفرنسى دالمبير D'Almbert قد تنبأ بذلك عندما قال :
"Allez en avant. la foi vous viendra" (سيروا قدما ،

وسيتحقق لكم الايمان) . وكان ما يقصده هو أن على أهل العلم أن
لا يقلقوا كثيرا من الحماقات الظاهرية ، التي تظهر فى بياناته . وأوضح
مثل للحقيقة القاصرة ، التي تحدث عنها دالمبير يمكن مصادفتها فى نظرية
النسبية ، عندما تبنى علماء من أمثال أينشتين صحة قضايا غريبة ،
واحتضنوها فى البداية بشجاعة ، مع ادراكهم لتناقضها والمفهومية ،
ثم أثبتت المشاهدات صحة هذه القضايا ، وأصبحت تتمتع الآن بالقبول
الكلى من الجميع باستثناء قلائل من الشواذ ، الذين يرفضون فهمها ،
ويتمسكون برفضهم .

ومن الاتجاهات البارزة التى تعرضها الفيزياء الحديثة ، رفض النماذج الميكانيكية . فلقد صب العلم الكلاسيكى عائدته المنتظم من الفكر بغيض غريز كاسح فى قوالب مرئية ، مستخدما فى تفسيرها نماذج منقولة طبق الأصل من الآليات متلما تصادف فى الكونيات الكبرى Macroscopic وامتلا العلم بعجلات وتروس دقيقة وقضبان ووصلات وأوتار وأنظمة شمسية مصغرة ، وقبلت هذه المبتكرات على علاقتها ، حتى وان تعذر رؤيتها بالعين المجردة بأية وسيلة مجدية . ولقد اتضح ان هذه الأشياء دقيقة للغاية وبالغة الضالة بحيث تتعذر رؤيتها ، لا لأنه لم تخترع حتى الآن مكروسكوبات ذات قوة كافية قادرة على رؤيتها ، وانما نتيجة للمحقيقة الأساسية التى ترى أن هذه الأشياء - من حيث المبدأ - فى مستوى أدنى من المستوى الذى بالمقدور ادراكه فى ضوء البصر ، لأن طول موجتها أصغر من طول الموجات التى فى مستوى البصر . وعندما نتمعن فى هذه المسألة ، سيبدو من المستغرب أن لا ينظر بمنظار الجدل الى هذا الرأى ، الذى نادى به أحيانا الوضعيون فى العصر الكلاسيكى . انها النظرة التى ترى أن الكائنات الشديدة الضالة ، التى يصعب ادراكها ، قد يكون لها صفات تتحدى بالمثل الادراك الحسى ، وتتطلب لادراكها خصائص أحد من الأشياء التى نستعملها فى حياتنا اليومية .

وقد اتخذت الصدارة فى آليات (الكوانتم) هذه المعرفة ، وهذه الدراية بأن الأشياء التى تتألف منها الدقائق الفيزيائية (الميكروكوزم) لا يمكن أن تفهم بلغة التصورات السهلة للعالم المرئى ، فليس للالكترون ، تبعا لما يراه هذا الفرع الجديد من العلم ، فى ظروف معينة أى موقع محدد ، أو طاقة محددة ، أو سرعة محددة على الإطلاق ، فقد يكون فى حالة يمكن تشبيهها بالسحابة ، أو الموجة الاحتمالية ، ومنها تنبعث كيانات فيزيائية حقيقية (بالمعنى القديم) ، اذا أمكن قياس ذلك . وحلت تصورات شديدة التجريد ، لا تقبل الحدس ، مثل الاحتماليات ، والسعات الاحتمالية Probability amplitudes محل النماذج الآلية الأقدم ، وأفسحت التصاویر الطريق أمام المجالات المجردة ، كما أفسحت الجسيمات المجال أمام المتفردات الرياضية ، وحل العقل محل الأنواع الفجة من الحدوس ، وأطلق بعض على هذا التغير اسم الاتجاه الى تنقية منهج العلم والتسامى به . وأعلن بعض آخر عن استنكاره لهذه الاتجاهات ووصموها بأنها تكوص عن الواقع . وسواء رضينا بذلك أم لم نرض ، فإن هذا التغير قد حدث ، وترك بصمات لا تمحى على العلم الحديث .

وأخيرا هناك عنصر دال على الجرأة بمقدور الباحث فى العلم أني

يراه بوضوح • وتصف كلمة « تطور » - في الأغلب - بكل ما تحويه من تلميحات سافرة ومجازية ، وصفا حسنا اتجاه عالم القرن التاسع عشر • واليوم - على ما يبدو - علينا أن نستعيض الكلمة التي تدل على الماضي ex بكلمة أخرى تدل على الانطلاق للأمام ad . وأن نحور كلمة Volvere الى كلمة coming / venir وأن نستعيض بالكلمة الدالة على الرجوع الى الماضي ، كلمة دالة على الاتجاه الى المستقبل ، وبذلك تتحول كلمة evolution الى adventure التي تصور روح العلم الحاضر ، وتعبّر أصدق تعبير عن روحه المحلقة في الآفاق وانطلاقه الى العلم البحت ، وجرأته واقدامه على اطلاق الطاقات الهائلة واندفاعه لغزو الفضاء ، وانكاره للمفاهيمية الدارجة •

وانتقل الآن الى أصعب جزء في مهمتي ، التي اخترتها ، أي الى السؤال الثير للجدل - وغير المعصوم من الخطأ حقا - للفلسفة الوليدة التي ستحقق وحدة عضوية لمكونات المنهج العلمي ، الذي لخصناه في ايجاز ، وتفاصيل هذه الفلسفة تحيرني • فلست أعرف هل ستكون بناء نقيًا مغلقا خاضعا للاستدلال ، أم أنها ستكون خليطا من الاستبصارات النزوائية ، فلم ينصرم من القرن التقليدي للنضوج أكثر من نصفه فحسب • غير أنني اذا كنت لم أتعرض للخداع ، فاني أرى أن منهج هذه الفلسفة سيعكس الاهتمامات الجارية (السائرة في طريقها) وديناميات العلم ذاته • وستتصور هذه الفلسفة - على غرار ما فعل العلم - هدفها كهدف مثالي ، لايهتدى اليه الا بوصفه اجابة محددة لأسئلة انسانية محددة ، طالما تكررت • • ولما كانت هذه الفلسفة تعرف طابع « المحاولة والخطأ » الذي تتصف به المسلمات ، فانها لن تستقر عند أي يقينيات ثابتة ، ومع أنها ستعترف بالمسائل الأبدية الحاقلة بالمعنى ، الا أنها لن تحتضن أية اجابات أبدية ، كما أنها لن تعتنق أية حقائق سرمدية فوق كل زمان ، وستثبت بعض الميسرات التي تساعد على الارتقاء وتصحيح مسارها بغير انقطاع ، كصمام أمان ضد الركود وزحف الدوجماتيقية ، ولواجهة الموجات الطاغية التي لانهاية لها للوقائع المستحدثة ، غير المتوقعة •

● تاريخ وليس قلرا

هذا سيكون منهجها ، اذا لم تك فطرتي قد أخطأت ، وستتضمن مشكلاتها مشكلة الحرية الانسانية • وكان العلم الفزيائي - على الطريقة القديمة - يستبعد مشكلة الحرية ، ويحول دون مناقشتها جديا ، بايداعها المخزن المترب للنماذج الآلية ، حيث كانت تقبع كأنها واحدة

من الأحاجي ، بين المشكلات البعيدة الأثر . فالآليات التي تتبع قوانين نيوتن لاتسمح بأية حرية . وإذا عهد اليها بوصف تكوين الانسان وصفا مستوعبا ، فانها تصف حياته وأفعاله على أنها خاضعة خضوعا ضيقا للحتمية ، تماما مثل مسار أى مقذوف أو صاروخ . هذا يعنى أنه خاضع للأقدار وليس له تاريخ .

وأنقذت نظرية « الكوانتم » مصير الانسان من شباك القدرية للحتمية الفزيائية . فبلقد نجحت فى غرس اللايقينيات فى مسلسل الأحداث . وقد يلوذ مبدأ الحرية بهذه اللايقينيات . ولم يبين أى عالم فزيائى كيف تترتب الحرية على قوانين الميكانيكا الكوانتم ، وان كانت هذه القوانين تسمح بذلك ، ونزع بعض الكتاب ، تحدوهم الرغبة فى تأييد قضية الحرية ، الى الخطأ فى تشخيصها على أنها تعنى غياب الحتمية ، وبذلك ارتكبوا خطأ الظن بأن افتراض أن يكون الشئ حرا يعنى أن يكون غير قابل للتنبؤ . فلو كانت احتماليات ميكانيكيات الكوانتم ، هى وحدها التى تتحكم فى مسلكنا ، فانا سنكون مرغمين على العمل بطريقة شاردة ، وسنكون أفعالنا خاضعة للحتمية ، وسيتعذر حسم مشكلة المسؤولية الأخلاقية .

وإذا أردنا طرح القضية بطريقة صائبة كان علينا القول بأن الحرية لم تعد مشكلة زائفة أو مسألة ذاتية ، ترتبط بالاستبطانات التى لا صلة لها بالعالم الخارجى . فلقد تم انتشالها من سلة مهملات المفارقات ، ووضعت فى « خانة » المشكلات التى تتحدى العالم ، وتحتاج الى حل . وللحصول على هذا الحل ، بمقدور العالم ، أن يقطع شوطا فى هذا الطريق . ولقد فعل ذلك ، وعلى الفيلسوف الخبير بالعلم أن يكمل ما تبقى .

● مفتاح لقشرة الغيبيات

وأخيرا فثمة أمل فى قيام الفلسفة الآتية أو فلسفة الغد بتحقيق توليفة رئيسية للتباينات المتوارثة . ولقد أضاف التاريخ أثقالا الى تفكيرنا ، بما فيه من نقائص واستقطابات فى المفاهيم ، ترغم أبحاثنا على التوقف عندها . ونحن نشعر بالتهيب أمام مشكلة العلاقة بين العقل والجسم ، والصراعات بين الذات وبين العالم ، ومن يحاول معرفته ، وبين المشهد الكونى ومن يشاهد ، ورغم خطر التهديد بالاتهام بعدم احترام هذه المقدسات ، وهذه القشرة من الغيبيات ، فانى أرى أن العلم قد أصبح يحمل الآن مفتاحا لحلها حلا مختلفا عن الحلول السهلة التى

تزعّم أن هذه النقائض ليس لها مضمون تجريبي . وهذا المفتاح عبارة عن اكتشاف ما يسميه المهندسون : « التغذية الراجعة Feedback » ، وما يسميه رجال الاقتصاد بالمعاملات ، وما يسميه علماء الفيزياء بالتداخل الذى لا يرد بين القياس والمتغيرات المقاسة . وإذا انتزعنا من هذه الكشف كل شيء آخر غير أساسيتها - ويقصد هنا بكلمة transaction وكلمة Feedback وصف عمليات أساسية فى المعرفة سنرى أن هذه المعرفة تنكر وجود أى حاجز يفصل « العارف » من « المعروف » . كما أنها ترفع الستار بين المشهد والمشاهد (بكسر الهاء) ، وتجعله جزءا من العرض الكونى . ودون مستوى الماهيات الأولية - كما هو الحال فى الفيزياء الذرية - فإن كل مشاهدة تحدث تعديلا فيما يشاهد . اذ يدخل العارف فى الطبيعة فى كل عملية قياس يقوم بها . كما أن كل متابعة من الأحداث معلقة على أحداث قائمة على الدور الذى يقوم به الانسان .

وانى على يقين من قدرة الفلسفة الجديدة على عرض بيان أكثر تماسكا لهذا الموقف ، أكثر مما توحى به اشارتى الفجة . فليس من شك أنها تثبت - تمثيا مع متضمنات العلم - نهاية الأبراج العاجية والتأملات المنعزلة ، التى لا تقدم ولا تؤخر بالنسبة للعالم ، لقد تحولت الوقائع الى أفعال ، ولم تعد الحرية مجرد وهم . وأصبحت الحقائق الراكدة تبدو كأنها تحديات أبدية . وعندما يتم فى نهاية الأمر تنظيم هذه الاستبصارات فى فلسفة تضم هذه الاشتات ، فإن صورة الانسان ستتعدل بالمثل ، اذ سيظهر بمظهر كيان فعال له سلطان أعظم وقدرات خلاقية ، وستزداد مسئولياته عما مضى ، ولكنه سيتصف بتواضعه أمام الحق .

أمثلة من المشكلات المعاصرة

● العلم والطبيعة البشرية

الطبيعة مقابل اتقوت

البيولوجيا الاجتماعية : بقلم ادوارد اوزبورن ويلسون

[ادوارد اوزبورن ويلسون (١٩٢٩ -) هو استاذ العلوم ورئيس قسم الحشرات في جامعة هارفارد بالولايات المتحدة . ومن أحدث كتبه : The New Synthesis وكتاب On Human Nature وفيهما بحث على العناية بانشاء علم جديد للبيولوجيا الاجتماعية] .

يرجع أول مأزق الى ما حدث من تدهور مميت للأساطير التقليدية ، وما يناظرها في عالم الدنيويات من أساطير مماثلة ، وعلى رأسها الايديولوجيات ، التي استندت الى التفسير الماركسي للتاريخ ، وكان الثمن الذي دفعته البشرية في مقابل هذه الاخفاقات هو فقدان الاجماع في الأخلاقيات ، والاحساس الكبير بالعجز في المشاغل التي تمس البشر ، وانكماش الاهتمام بالنفس والمستقبل المباشر ، وتراجع هذه الجوانب الى الوراء ، وبالمقدور الاهتداء الى حل نظري لهذا المأزق ، اذا فحصنا الطبيعة البشرية فحصا أعمق ، وأشجع ، يجمع بين كشف علم الأحياء (البيولوجيا) وكشف العلوم الاجتماعية . وسيتحقق تفسير العقل

(★) نقلا عن كتاب Edward Osborne Wilson تأليف On Human Nature

(١٩٧٨)

تفسيرا أدق اذا نظر اليه كظواهر لاحقة epiphenomenon
للدخايل النيرولوجية الآلية لأعصاب المخ . وهذه الآليات بدورها قد نتجت
عن التطور التوليدي الذي ترتب على عملية الانتخاب الطبيعي ، التي
تعرض لها أهل الأرض من البشر زهاء مئات الألوف من السنوات في
بيئاتهم القديمة . واعتمادا على الامتداد المتوازن لمنهجية بيولوجية
الأعصاب ، وأفكارها وعلم الأثولوجيا (العادات الأخلاقية) والبيولوجيا
الاجتماعية ، سيكون باستطاعتنا ارساء أساس مناسب للعلوم
الاجتماعية ، وربما تيسر أيضا محو انعدام الاتصال ، والانفصام بين
العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والانسانيات .

واذا أثبت هذا الحل لهمازق الأول نجاحه - حتى جزئيا - فانه سيؤدي
مباشرة الى المازق الثاني : الاختيارات الواعية ، التي يتعين القيام بها بين
ميولنا الذهنية الفطرية . وتتألف مكونات الطبيعة البشرية من قواعد التعلم
ومقويات المشاعر والانفعالات ، وهورمونات التغذية الارتدادية (feed back)
التي توجه السلوك الاجتماعي ، وتدفعه الى اتباع قنوات معينة قد تتعارض
والقنوات الأخرى ، وليست الطبيعة البشرية مساوية فحسب لما يتمتع
عنها في المجتمعات القائمة ، فهي تساوى أيضا بعض المتحولات بالقوة ،
التي بالمقدور بلوغها بفضل التصميم الواعي ، الذي ستضطلع به
المجتمعات المستقبلية . واذا تصفحنا النسق الاجتماعي التي حققتها
فئات عديدة من الأنواع الحيوانية ، وأحطنا بالمبادئ التي ارتكبت اليها .
هذه النسق في تطورها ، سيتسنى لنا التيقن من أن جميع الاختيارات
الانسانية لا تمثل الا نزر يسير من الامكانيات الثانوية لما هو ممكن نظريا .
وفضلا عن ذلك ، فان الطبيعة البشرية لا يتعدى كونها خليطا من
التكيفات التوليدية التي تظهر في بيئة قد اختفى قدر كبير من ملامحها ،
والآثار التي تركتها حقب مختلفة كالعصر الجليدي وعصر الصيد . . الخ .
ولا تزيد الحياة الحديثة ، بشرائها وسرعة تغيرها في نظر من وقعوا في
برائنها - بالرغم من كل ذلك - عن فسيفساء من الانماءات المفردة
للتكيفات السلوكية العتيقة والمتخلفة . . ويتلخص المازق الثاني في حالة
من دوران الفرد حول نفسه ، يتمثل في كوننا مرغمين على الاختيار بين
العناصر التي تتألف منها الطبيعة البشرية بالرجوع الى نسق من القيم ،
قامت هذه العناصر نفسها بخلقها في عصر من عصور التطور ، قد اختفى
الآن منذ أمد طويل .

ومن حسن الطالع أن هذه الحركة الدوارة لهذه الحالة الانسانية
غير المقبولة أو المستحبة ، ليست شديدة المناعة ، وفي مقدور الارادة

تخطيطها ، والمهمة الأساسية للبيولوجيا الانسانية هي التعرف على القيود التي تؤثر فى قرارات-الفلايفة الأخلاقيين وغيرهم وقياسها واستخلاص أهميتها اعتمادا على عمليات اعادة تكوين reconstructions النواحي العصبية الفسيولوجية والنسالات (الفيلوجينية) للعقل ، وتعد هذه المهمة مكمل ضروريا للدراسة المتصلة للتطور الحضارى ، اذ سيمرتب عليها حدوث تبدل فى أسس العلوم الاجتماعية ، وان كان لن يقلل - بأى حال - من ثرائها وأهميتها ، وسيتمخض ذلك عن انشاء بيولوجيا أخلاقية ، تيسر اختيار سنة للقيم الأخلاقية أعمق فى مفهومها وبقاتها .

وهكذا سيتجه البحث عن القيم الى تجاوز الحسابات النفعية لمدى لياقة النوع الانسانى ، وعلى الرغم من أن الانتخاب الطبيعى كان المحرك الأول للتطور ، الا أنه يعمل من خلال تيار من القرارات المعتمدة على قيم ثانوية ، قامت تاريخيا بدور فى تيسير آليات الحفاظ على البقاء وتخليد النوع . وما يحدد هذه القيم الى حد كبير هو أشد انفعالاتنا قوة كالحماسة وشجذ حواسنا من أثر ما نقوم به من تنقيب واستقصاء وكشوف وانتصار فى المعارك والمباريات الرياضية ، والشعور بالارتياح والسكينة بعد التوفيق فى القيام بفعل من أفعال الايثار فى موضعه الصحيح ، واثارة الشعور بالعزة والعنصرية والقومية ، والقوة المستمدة من الروابط الأسرية ، وممتعة الاطمئنان الى وجود قرابة بيولوجية بيننا وبين الحيوانات والنباتات النامية .

وهناك مظاهر عصبية فسيولوجية لمثل هذه الاستجابات تحتاج الى الاحاطة بها ، كما يتطلب تاريخها التطورى اعادة استحضاره . وهناك شئ أشبه بمبدأ خاص بالطاقة يعمل من خلالها ، وينعكس فى التركيز على نفر أكثر من التركيز على الآخرين ، مما يساعد على استمرار الحفاظ بخلاصة لقوى الجميع . . وقد لاحظ الشعراء هذه الظاهرة على خير وجه . كما يبين من التعبير الرصين لمارى بارنارد Barnard فى سافو :

يقول بعض انه لواء فرسان
ويقول بعض بل انهم المشاة ، ويتشبهت بعض
بان سرعة مجاديف
اسطولنا هي ابهى مشهد على

ارضنا السمراء • ولكن القول ان كل ما نعتقه سيكون كذلك (*)

وعلى الرغم من الافتقار الى وسائل لقياس هذه الطاقات ، فلسنت
اشك أن علماء النفس سوف يتفوقون على امكان اعادة توجيهها - جوهريا -
لقنوت أخرى دون فقدانها لقوتها ، وعلى قيام العقل بالكفاح للحفاظ
على مستوى معين من النظام والثواب الوجداني • وتوحى الأدلة الحديثة
بأن الأحلام تنبعث عندما تقوم أنسجة ضخمة في مقدمة المخ بالاندلاع من
خلال المخ أثناء النوم ، وبذلك تنشط اللحاء المخي وتدفعه الى العمل ،
وعند غياب أى معلومات حسية من الخارج ، يستجيب اللحاء بأن
يستحضر تخیلات من بنك الذاكرة ، ويخترع حكايات مستصوبة • وعلى
نحو مماثل ، فان العقل يتوقف عن خلق الأخلاقيات والمعتقدات الدينية
والأساطير ، وعن تغذيتها بالطاقة الوجدانية • وعندما تنتزع المعتقدات
الأسطورية والأيدولوجيات العمياء يتم صنع بدائل - على وجه السرعة -
لحللول محلها ، وإذا أمكن تدريب اللحاء المخي تدريباً صارماً على تقنية
التحليل النقدي ، وتم شحنه بمعلومات مختبرة ، فإنه سيسجل جملة
هذه الحصيلة في صورة من الأخلاقيات والأساطير • وإذا درب العقل
على عدم الجمع بين الأفعال الخارجة على نطاقه ، والأفعال العقلانية ، فإنه
سيقسم نفسه الى قسمين ، بحيث يتسنى لكل قسم منهما النمو جنباً
الى جنب القسم الآخر •

وبالاستطاعة كبح جماح النزعة الغارقة في الأساطير بوساطة التعلم
والبحث العقلاني لتحقيق التقدم الانساني اذا سلمنا في النهاية بأن المادية
العلمية ذاتها ما هي الا أساطير بأسمى معاني الكلمة • وليسمح لي مرة
أخرى بإبداء الأسباب التي حثتني الى اعتبار الكيف الأخلاقي العلمي
أسمى من الأخلاقيات التقليدية ، ان هذا يرجع الى انتصارات العلم
المتوالية في تفسير العالم الفزيائي ، والتحكم فيه ، وإلى طبيعته التي
تساعده على الاعتماد على نفسه في تصحيح أخطائه ، وترجيئه بجميع
القادرين على الابتكار واجراء الاختبارات ، واستعداده لفحص جميع
الموضوعات المقدسة ، وغيرها • وأخيراً لانسى امكانية تفسير الدين
بالرجوع الى نماذج ميكانيكية للبيولوجيا التطورية • والإنجاز الأخير

(*) Some say a cavalry corps — some infantry, again will maintain
that the swift oars.

Of our fleet are the finest — slight on dark earth; but I say — that
whatever one loves, is.

حافل بالاشكالات . فلو نجح اخضاع الدين وما يتضمن من ايدولوجيات دوجماتيقية دينوية للتحليل المنهجي ، وتيسر تفسيره على أنه نتاج لتطور المخ . فان سلطانه كمصدر خارجي للأخلاق سيتلاشى الى الأبد ، ويصبح من المحتوم التغلب على المآزق الثاني كضرورة عملية .

وجوهر المادية العلمية هو الملحمة التطورية . وسأكرر مزاعمها في ايجاز . انها تزعم أولا - أن قوانين العلوم الفيزيائية متوافقة والعلوم البيولوجية والاجتماعية ، وبلاستطاعة الربط بين قوانين هذه العلوم جميعا في سلاسل من التفسيرات العلية . **ثانيا -** ان للحياة والعقل أساسا فزيائيا . **ثالثا -** ان العالم كما نعرفه قد انحدر من عوالم أبكر تخضع لنفس القوانين . **رابعا -** ان العالم المرئي اليوم خاضع في كل موضع لهذه التفسيرات المادية . وبالمقدور تدعيم هذه الملحمة الى غير حد تبعا لهذه النظرة ، وان تعذر برهنة أحكامها الكاسحة برهاننا نهائيا قاطعا .

وفي نهاية المطاف ، فان ما أود الإشارة اليه هو أن الملحمة التطورية - كما يحتمل - أفضل أسطورة بوسعنا الحصول عليها . ومن الميسور ضبطها بحيث تقترب من الحقيقة بقدر ما يسمح به العقل الانساني ، وتكوينه ، وقدرته على الحكم على الحقيقة . ولو صح هذا ، سيتعين حدوث التقاء بين احنياجات النزعة الاسطورية في العقل - على نحو ما - ، وبين المادية العلمية على نحو ييسر إعادة استثمار أسمى طاقاتنا . وثمة وسائل لتحقيق هذا التحول - باخلاص - وبغير استعانة بالفكر الدوجماتيقي . واحدى هذه الوسائل هي انماء العلاقة بين العلوم الانسانية حتى تصبح أوثق وأرسخ . ولقد قال عالم البيولوجيا البريطاني هالدين J.B.S. Haldane عن العلم والأدب : « اني شديد الاقتناع بأن العلم أكثر إثارة للخيال من الكلاسيكيات ، وان كانت هذه الاستشارات لا ترى النور عادة ، لأننا اذا نظرنا الى رجال العلم كفئة قائمة بذاتها ، سنرى أنهم محرومون من أية قدرة على ادراك الصيغ الأدبية » . والحق ان أصل الكون وما يقال عن أنه بدأ بقرقرة هائلة منذ أكثر من خمسة عشر بليون سنة ، كما ذهب علماء الفلك والفيزياء ، قد يعد أكثر اشعارا بالهيبية من الفصل الأول من الكتاب المقدس أو ملحمة ننوى لجيلجاميش . وعندما يستحضر العلماء الصورة الفيزيائية ، التي كانت في هذا الماضي الغابر ، بعد الاستعانة بالنظريات والمعادلات الرياضية ، فانهم سيتحدثون عن كل شيء . نعم عن كل شيء ، وعندما ينطلقون قدما في المستقبل ، ويتحدثون عن ال pulser وال Supernouss ، وما يقال عن اصطدام « الثقوب السوداء » ، فانهم سيسهبون غور أبعاد في

المستقبل ويكتشفون أسراراً لم تخطر ببال مخيلة ، الأجيال الغابرة ،
ولعلك تذكر ما ذكر عما فعله الله عندما أنزل آياته على سيدنا أيوب
فأوحى إليه بتصورات قصد بها أن يشعر العقل الانساني بأنه مغلوب
على أمره .

كلمات من هي تلك الكلمات الجاهول
التي غمرت مخططاتي بالظلمات ؟
انصب قوامك ، وقف كواحد من الرجال
ساسأل أسئلة ، وعليك أن تجيب ...
هل نزلت في جوف البحر ، ورأيت ينابيعه
أو غصت في الأعماق التي يتعذر الكشف عن سرها
وهل رأيت حراس أبواب أرض الظلمات ؟
وهل أمكنك ادراك مدى اتساع العالم ورحبته ؟
تعالى ! حدثني عن كل هذا ، لو كنت تعرف .

نعم لقد أصبحنا نعرف ، ولقد بلغنا عن ذلك ، وأمكن مواجهة
تحديات يهووه ، وواصل العلماء سيرهم وكشفوا سر أعظم العضلات .
لقد أصبحت القاعدة الفيزيائية للحياة معروفة . فنحن نعرف على وجه
التقريب كيف ومتى بدأت على الأرض . فلقد تم تخليق أنواع جديدة في
المعامل ، وأمكن تتبع التطور حتى في المستوى الجزيئي . وبالمقدور نقل
الجينات (المورثات) من نوع من الكائنات الى النوع الآخر . ولقد
توافرت لعلماء بيولوجيا الجزيئات أغلب المعلومات التي يحتاجون اليها
لتخليق أشكال أولية من الحياة . وتمكنت آلاتنا بعد أن استقرت فوق
الكوكب مارس من تصوير مشاهد بانورامية ، ونقلها إلينا ، واستطاعت
الحصول على نتائج التحليل الكيميائي للتربة . فهل كان بوسع أحد قبل
ذلك تصور مثل هذه الأفعال ؟ وما زالت عملية الكشف العلمية توالى
انتصاراتها .

غير أنه مما يشيخ الدهشة أن تكون الثقافة الرفيعة للحضارة الغربية
في واد العلوم الفيزيائية في واد آخر . ففي الولايات المتحدة ، يعرف
المثقفون بأنهم أولئك الذين يعملون تبعاً للمعايير السائدة في العلوم
الاجتماعية والانسانيات ، والذين تبتعد نظراتهم عن أساليب الكيمياء
والبيولوجيا ، وكان أبناء البشر ما زالوا - بمعنى ما - يتماثلون هم
وأبناء « النومن » عند الرومان في تأملهم لحقائق الفيزياء . وفي صفحات
المجلات العلمية والثقافية في نيويورك ، تغطي المقالات التي يفهم منها أن
أغلب القواعد الأساسية للعلم ، قد تم الاهتداء إليها وتوقعها في إبان

القرن التاسع عشر ، اذ تتألف مادتها الى حد كبير من حشو ونوادير تاريخية ونظريات مقارنة في السلوك البشرى آكل الدهر عليها وشرب ، وأحكام عن الأحداث الجارية خاضعة للايديولوجيات الشخصية . ويسعى الكتاب لبعث الحياة فيما يكتبون ، ويحاولون انعاش كتاباتهم بتقنيات الاثارة ، الممتعة والمحبطة معا . وما زال ينظر الى العلم الحديث على أنه مجرد نشاط عملي يرمى الى حل المشكلات ، ومجموعة من روائع التقنيات يمكن تقديرها باستخدام قيم أخلاقية من خارج العلم . حقا لقد خطأ الكثير من العلوم ذات النزعة الانسانية خارج نطاق المادية العلمية ، وقامت بالمشاركة بدور ثقافي بوصفها شاهدا متخصصا - حيناً - وكمثلة لبعض الكتاب المهمين في حين آخر ، ولكنها عجزت في الأغلب عن سد الثغرة بين عالم الحضارة وعالم الفزياء المادية ، وباستثناءات قليلة ، فان من نهضوا بهذه المهمة ، لا يزيدون عن حفنة من العلماء المستأنسين ، ممن يتبعون شعار (الى يجوز أمتي أقول له يا عمي) ، أى يسرون وراء آراء أولياء نعمتهم ، ويصفون أية حضارة غير حضارتهم بأنها همجية ، لم يكرمها الله بلغة يستطيع كتابها النطق بها . ولقد ساعد على الحط من شأنهم الاسم الذى أطلق عليهم ، والذي يتقبلونه عن طيب خاطر : Popularizers (مروجي الثقافة) ، ان قلائل من كبار الكتاب ، أى من أولئك الذين يجهدون أنفسهم بالتحرك الى أبعد المواضيع التى بمقدور العقل الوصول اليها ، هم من يتجهون الى العلم الحق ، تبعاً لخصائصه . فهل هم على علم بطبيعة التحدى ؟

وقد تيسر الآن تحقيق هذا التحول المرغوب في الانتباه ، وغدا أكثر سهولة ، بعد أن وقع العقل الانسانى فى شرك التفسيرات ، التى تتبع مبدأ العلية . وتحتاج كل ملحمة الى بطل ، والعقل قادر على النهوض بدور البطل . وحتى علماء الفلك ، الذين اعتادوا التفكير فيما يقرب من عشرة ملايين من المجرات ، ومسافات لا تقل كثيرا من اللانهائية . فان من واجبه أن يقرروا القول بأن العقل الانسانى هو أعقد جهاز عرفناه ، ويمثل مفترق طرق الأبحاث والاستقصاءات التى يقوم بها كل علم طبيعى رئيسى ، وسيضطر علماء الاجتماع والباحثون الانسانيون - ولا ننسى رجال اللاهوت - فى نهاية الأمر الى التنازل والرضاء بمصدر قيام الطبيعية العلمية بتغيير أسس بحوثهم المنهجية ، عندما يعاد تحديد العملية الذهنية ذاتها .

لقد بدأت هذا الكلام بعرض الطبيعة الديالكتيكية - غالبا - للتقدم العلمى . اذ تتجاوز الدراسات التى تقبل الانضواء فى نسق علمى ، هى

والدراسات التي تتعارض والنسق العلمى فى إعادة تنظيم ظواهر المادة الأولى بأن تردها الى قوانينها الأكثر أساسية . غير أن التوليفة الجديدة التي تستحدث فى تعاليم الدراسات التي تقبل الانضواء تحت النسق العلمى تغير تغييرا عميقا مادة النوع الآخر ، كلما ازداد التفاعل بينهما . ولقد أشرت الى أن علم الأحياء (البيولوجيا) ، وخصوصا علم البيولوجيا العصبية وعلم البيولوجيا الاجتماعية سيقومان بدور تلك التي لا تقبل الانضواء فى النسق العلمى ، فى العلوم الاجتماعية . وسأذهب الآن الى ما هو أبعد وأشير الى أن المادية العلمية المتجسمة فى البيولوجيا ، ستتمكن اعتمادا على إعادة فحصها للعقل وأسس الساوك الاجتماعى من القيام بدور المادة التي لا تقبل النسق العلمى للانسانيات ، ولن تحدث ثورة على غرار ثورة كونت ، ولن تخلق خلقا مفاجئا حضارة علمية بدائية . ان التحول ، أو هذه النقلة transation ستتم تدريجيا . ويتعين على العلم حتى يتمكن من طرق المشكلات المحورية للانسانيات ، بما فى ذلك الايديولوجية والمعتقدات الدينية أن يزداد ابتعادا على البساطة ، وأن يهتـ بوجه خاص لتناول الملامح المميزة للبيولوجيا الانسانية . .

وآمل اذا تحقق مثل هذا الحل الوسط ، أن يحدث احساس حق بالادهاش . يعاود اقتحام مشكلات الحضارة بأرحب معانيها ، فعلينا أن نتحدث بطريقة أكثر صراحة عن الأشياء التي نعرفها . اذ أن الملحة التي تكتب عنها العلوم الطبيعية شذرات تكنولوجيا ، ما زالت حافلة بالفجوات الواسعة وبالأسرار التي تدفعنا الى الاستغراق فى التأمل ، ليس أهونها شأننا ، الأساس الفزيائى للعقل . وتشابه هذه الفجوات هى والمساحات البيضاء على خريطة أى عالم لم تكتشف بعض أجزاءه ، اذ يستطاع تحديد حدودها على وجه التقريب . أما مقدار مساحتها فأمر لا يفلح فيه غير التخمين . وبمقدور العلماء والباحثين فى الانسانيات أن يفعلوا ما هو أفضل مما قاموا به ، اذا أفصحوا عن الأهداف العظيمة التي ينتجها نحوها أهل العلم ، وكأنهم فى رحلة استكشاف . فثمة أشياء مجهولة تثير الدهشة فى انتظارهم ، تماما مثل الأشياء التي واجهت القدماء فى عهد الاندهاش الأولى ، عندما سار المكتشفون الأوريون فى العهود الباكورة قديما ، واكتشفوا عوالم جديدة مثلما حدث عندما شاهد العلماء الأوائل ، الذين استخدموا الميكروسكوب البكتريا وهى تسبح على قطرات الماء . وكلما نمت المعرفة ، اضطـ العلم اضطـارا متزايدا الى تنبيه الخيال للقيام بدوره .

سيقابل مثل هذا الرأى بالاعتراض بغير شك ، ويوصف بأنه يمثل
أفراء النخبة ، كـ بعض أولئك الذين يرون المشكلات الاقتصادية والاجتماعية
هى المتحكمة فى كل مكان . وهناك جانب من الحقيقة فى هذا الاعتراض .
فهل هناك ما يهم اذا كان الناس يجوعون فى الساحل والهند ، ويصابون
بالأوبئة والعفن فى سجون الأرجنتين والاتحاد السوفيتى ؟ وللإجابة عن
ذلك بوسعنا أن نتساءل هل نحن نود أن نعرف معرفة عميقة تناسب كل
زمان لماذا نبالى بهذه المسائل ؟ . وعندما تحل هذه المشكلات فما الذى
سيجرى بعد ذلك ؟ ان الغاية المطروحة لجميع الحكومات فى كل مكان هى
تحقيق ما يتوق اليه البشر على نحو يفوق - بمعنى ما - البقاء الحيوانى .
لقد كانت الأهداف ذات الأولوية الكبرى فى جميع الثورات الاشتراكية ،
بعد تمجيدها للثورة والإشادة بها هى التعليم والعلم والتكنولوجيا .
وإذا جمعنا بينهما فأننا سنعود عودة متزمنة الى المازق الثانى .

وسيفرض هذه النظرة ، ربما باصرار أكبر ، أولئك الذين يتحقق
أشباع احتياجاتهم الوجدانية عن طريق تقاليد الأنظمة الدينية .
وسيزعمون أن الله والكنيسة لا يمكن استبعادهما وإحلال أساطير
مناقضة ، قائمة على العلم محلها . وسيكون الصواب فى جانبهم . ان
الله سيظل من الفروض الحيوية ، بوصفه المحرك الأول . كما أن طقوس
الدين ، وبخاصة طقوس ال passage وتقدیس الوطن ، لها جذور
ممتدة . وتضم بعضا من أعظم المكونات السامية للحضارات القائمة .
وستستمر - بالتأكيد - تمارس حتى بعد الكشف عن أصلها . وتكفى
خشية الموت وحدها كضمان لاستمرارها فى البقاء . ومن التغطرس
القول بأن الايمان بالله شخصى أخلاقى سيختفى . كما أنه من النهور
التنبؤ بالشكل الذى ستتخذ الطقوس عندما تتوافر للمادية العلمية
الطاقات المستندة الى الأساطير الحديثة التى تمجد العلم ، وتسخيرها
لغايتها .

وأیضا ، لست أتخيل قيام التعميمات العلمية باحتلال المكانة التى
يحتلها الفن ، أو القيام بأى شئ آخر أكثر من الدور المكمل ، الذى يساعد
على النهوض بالفن ، ان الفنان - وتضم كلمة فنان عندى الكاتب الخلاق -
يوصل تجاربه ورؤياه وخبراته الأكثر خصوصية على نحو مباشر ، من
اختباره ، يدفع المتلقين لقبولها بعد أن تستولى على ألبابهم ووجدانهم ،
وبمقدور العلم أن يأمل فى تفسير ما يفعله الفنانون والعبقريه الفنية ،
وربما الفن أيضا . وسيظل العلم يعتمد على الفن للتعرف على خفايا
السلوك البشرى . ولكن العلم ليس مصمما بحيث تتوافر له القدرة على
توصيل التجربة على المستوى الشخصى ، أو لاعادة تكوين أو تركيب

التجربة في أكمل ثرائها بالاستعانة بالقوانين والمبادئ التي تعد أول شيء يتركز عليه الاهتمام العلمي بحكم تعريفه .

وفوق كل شيء ، فلسفت أرمي الى الاعاز بامكان احتلال الطبيعة العلمية كصيغة يدلية للدين ، وأنظمته . ان استدلالاتي تتبع اتباعا مباشرا النزعة الانسانية (الهيومانية) لامثال هكسلي وودينجتون ومونود وكاثيل (*) وآخرين ، الذين خاطروا بمواجهة هذه الغرغورة (**) . وجهها لوجه . وقد حققوا أقل مما ابتغوا . ويرجع ذلك في اعتقادي الى سبب واحد أو سببين . فهم إما رفضوا الايمان الديني ووصمموه بأنه اتجاه صبياني ، أو أوصوا بأقصائه في مكان رقيق من العقل . يحيا فيه . كما يفعل بيض السمك ، بمعزل عن التيار الرئيسي لاتجاهات الفكر . وفي ظني أن أعظم أثر ملحوظ سيكون ازدياد التخصص الدقيق للتاريخ . ولقد كان من بين أعظم أحلام أصحاب النظريات الاجتماعية (كفيكو وماركس واسبنسر واشبنجلر وتيجارت وتوينبي) وغيرهم من المجددين الاهتمام الى قوانين للتاريخ قادرة على التنبؤ ببعض أشياء عن مستقبل البشرية . ولم تتمخض جهودهم عن تحقيق الشيء الكثير ، لأن فهمهم للطبيعة البشرية لم يستند على أسس علمية . اذ كانت أنساقهم على درجة بعيدة عن الاتصاف بالدقة ، اذا استعملنا تعبيرا مستحبا في التقارير العلمية . وظلت اليد الخفية ، التي قيل أنها تحرك الأحداث التاريخية على حالها ، أى خفية ، أما الأفعال الاجمالية لآلاف أو ملايين من الأفراد أو الكائنات البشرية ، والتي فهمت فهما هزyla ، فلم تحتسب احتسابا دقيقا . والآن قد ظهر ما يبرر اتباع النظرة القائلة بانطلاق حضارة أى مجتمع في مسار أو آخر من المسارات التطورية ، وان انتظام المسار انتظاما كاملا مرهون بالقواعد الوراثية للطبيعة البشرية ، وبينما يعد هذا الانتظام مشتتا على نطاق واسع من وجهة النظر المتمركزة حول الانسان ، الا أن هذا المسار مازال يمثل شيئا أشبه بمسار ثانوى بالنسبة للمسارات الممكنة في غياب أى قيد يرجع الى العوامل الوراثية .

وكلما نمت معرفتنا بالطبيعة البشرية ، واتجهنا لاختيار أنساق من القيم تبعا لأسس أكثر موضوعية ، واستطعنا في نهاية المطاف أن نجعل عقولنا مسايرة لقلوبنا ، فان فئات المسارات ستزداد ضيقا . ونحن

(*) وودينجتون (وليام هنرى ١٨٢٦ - ١٨٦٤) عالم اثرى ومن رجال الدولة .
اما كاثيل (جيمس ماكين ١٨٦٠ - ١٩٤٢) فمالم اثرى .

(**) الغرغورة أسطورة زعم أن غرغور كان له وجه قبيح يصيب كل من يراه بالشلل المم .

نعرف بالفعل أن عالم ولیم جرھام سامر الداروينی الاجتماعي ، الشديد التمسك بالداروينية ، وعالم ميكائيل باكونين الفوضوى مستحيلان من الناحية البيولوجية (مع الاكتفاء بالاستشهاد بمثلين متطرفين متقابلين) . وبازدياد نضج العلوم الاجتماعية ، وتحولها الى علوم قادرة على التنبؤ ، فان المسارات المباحة لن تتعرض للنقصان وحسب ، من حيث عددها ، ولكنها ستصل الى حد يتيح لإخلافنا الرؤية الى ما هو أبعد .

وفي أعقاب ذلك ، ستواجه البشرية المآزق الروحي الثالث ، وربما كان المآزق الخامس . ان علم الوراثة الانسانية يرتقى الآن ارتقاء سريعا ، الى جانب جميع فروع العلم . وبمرور الزمان ، سيتراكم الكثير من المعرفة بأسس توارث السلوك الاجتماعي . وسيتمسك الحصول على تقنيات لتعديل مركبات الموروثات بالاستعانة بالهندسة الجزيئية ، والانتخاب السريع بواسطة Cloning . وعلى أقل تقدير سيصبح التغير التطوري البطيء مجديا من خلال وسائل التحكم في الوراثة التقليدية ، أى سيكون باستطاعة الأنواع الانسانية تغيير طبيعتها . فما الذى ينتظر أن تختار ، هل تظل هى هى ، أى تتأرجح على أسس هشة ، بعضها قد صنع للتكيف وعصر جليدى ؟ أم أنها ستتجه الى التركيز على زيادة الارتقاء بالعقل والسلوك المصحوب بقدرة أعظم على الاستجابة الوجدانية ، وربما قدرة أقل على ذلك ؟ من الميسور اقامة أنماط جديدة من التجمعات الاجتماعية (بالقطاعى) وقد يكون من الميسور المحاكاة التقريبية من ناحية الوراثة للعائلة النووية الكاملة لقروء الجييون المعروفة بأيديها البيضاء ، أو للأخوات المتوافقات عند نحل العسل . غير أننا نتحدث هنا عن جوهر البشرية . فلعل هناك شيئا ما موجودا بالفعل فى طبيعتنا البشرية سيحول بيننا وبين القيام بمثل هذه التغيرات . وعلى أية حال ، ولحسن الحظ ، فان هذا المآزق لا يواجهنا ، نحن أبناء العصر الحاضر ، ولكنه سيواجه الأجيال اللاحقة .

ان الكتاب المحدثين تحدوهم الرغبة فى اثراء الملحمة التطورية يلجأون الى استحضار الأبطال الأسطوريين لتصوير ما الذى سيحل بالبشر ، ومن أمثلة هؤلاء الأبطال سيسفوس ، الذى حول القدر الى وسيلة التعبير الوحيدة الميسورة له ، وأرجونا المتردد ، الذى وقع فى صراع مع ضميره فى ميدان الفضيلة وبانادورا المهلكة التى تسببت فى الوجود الفانى للكائنات البشرية ، وأطلس خادم الأرض الغائبة ، الذى لا يشكو قط . وابتعد بروميثيوس نوعا عن الاتجاه الشائع فى السنوات الحديثة العهد التى تدعو الى مراعاة محدودية الموارد ، ووجوب اتباع الحصافة فى الادارة

والتدبير ، ولكن علينا أن لا نفقد الايمان ببروميثيوس ، وليتك تصحبنى.
لحظة الى الاصل أى الى بروميثيوس الأشيل :

الكورس : لعلك قد ذهبت الى أبعد مما أخبرتنا ؟

بروميثيوس : لقد دفعت الفانين الى التوقف عن التنبؤ بالدينونة ،
أو الهلاك الأبدى .

الكورس : وما هو النواء الذى وصفته لهم ضد مثل هذا المرض ؟

بروميثيوس : لقد وضعت فى داخلهم آمالا عمياء .

وتعنى الروح البروميثية الحقبة للعلم تحرير الانسان ، بمنحه المعرفة
وقدرا من السيطرة على البيئة الفيزيائية ، ولكن فى مستوى آخر ، وفى
عصر جديد ، فانها قد أنشأت أسطورة المادية العلمية ، التى تسترشد
بالوسائل التصحيحية للمنهج العلمى الموجه بدقة ، وباستهواء مقصود
لأعمق احتياجات الطبيعة البشرية ، وما يساعد على الحفاظ على بقائها قوية
هو الآمال العمياء التى توحى لها بأن الرحلة التى شرعنا فى إبحارها
ستكون بعيدة وأفضل من الرحلة التى انتهينا منها فى التو .

وهم البيولوجيا الاجتماعية .. بقلم ستيوارت نيوتن هامشير .

[ستيوارت نيوتن هامشير (١٩١٤ -) عميد احسدى .

كليات جامعة اكسفورد فى انجلترا . شغل وظيفة أستاذ الفلسفة

فى جامعة برنستون من ١٩٦٣ حتى ١٩٧٠ . وتتضمن مؤلفاته :

1. Thought and Action.
2. Freedom of Mind and other Essays.
3. Modern Writers and other Essays.
4. Two Theories of Morality.

يرتد الجمع بين تصورات البيولوجيا والفلسفة « والنظرة الجامعة »
Weltanschauung الى القرن الماضى . ويعد كونت وهربرت اسبنسر
هما الرائدان المؤسسين لهذه الحركة ، ويرجع وصفهما بالمؤسسين الى أن
أعمالهما لم تعد تقرأ الى حد كبير . ويعى الأستاذ ويلسون تماما أن ما كتبه
يرجع الى هذا التقليد ، كما يعى الأخطار ومواطن الخداع الكامنة به ،
خصوصا الخطر الناجم من أن خواطر الأمس العلمية تتحول الى جثة عفنة
بعد كشف اليوم . فلا غرو اذا تعرضوا الى الاغراب ، وحملتهم أحلامهم

The New York Review of Books
Stuart Newton Hampshire.

(*) نقلا عن مجلة

مقال

الى مستقبل علمى ذهيبى ، وراحت السكره وجاءت الفكرة ، وتبين أن ما حدث كان بعيد الاختلاف عن ذلك .

وكتاب جاك مونود *Chance and Necessity* هو السلف المباشر لكتاب ويلسون . وقد أفاد فى أحداث دوى وشىء من الاثارة . ولقد ذكر الأستاذ ويلسون آل هكسلى وودينجتون C. H. Waddington أيضا . فلقد أهاب الجميع بالفلاسفة الأخلاقيين والسياسيين لكى يوجهوا الاهتمام المناسب بنظرية التطور والانتخاب الطبيعى ، ونادوا - بخاصة - بتكليف قيمهم الأخلاقية حتى تناظر احتياجات الجنس البشرى ، التى يمكن التحقق منها علميا . واتهموا جميعا الفلاسفة والانسانيين - على اختلاف مشاربهم - لأنهم تجاهلوا بلا مبرر ما يؤثر فى الطبيعة البشرية ، وما يشكلها ، كما اتهمهم بالسذاجة - عن طيب خاطر - لما أقاموا من طقوس وأساطير معلقة فى الهواء . وتشابه هؤلاء الفلاسفة هم والكهنة ، بعد أن ظنوا أنهم قد انحدروا من صلبهم ، وحلوا محلهم . فقد اتهم الجانبين على السواء بادارة ظهورهم لبعض الحقائق المؤكدة حتى يتمكنوا من الشعور بالسلوى والارتياح جزاء ما اخترعوا من أخلاقيات .

لقد ذكر الأستاذ ويلسون جميع هذه الأشياء فى كتابه الجديد (*) . وإنما يحرص أشد ، مع زيادة فى التخصص . فهو لم يهمل الفلسفة بمعناها الأكاديمي ، كما أدرك ماهية الحدود التى يحتمل أن يقف عندها الفلاسفة عندما يستخلصون من النظريات العلمية ما يناسب الاحتياجات الأخلاقية . وكان أقل اتصافا بالدوجماتيقية ، وأقل من مونود وثوقا من التايزينج من النتائج التى اهتدى إليها .

وإذا أوجزنا ما ذكره فى اقتضاب سبرى أن حجته تتلخص فيما يأتى : أننا بحاجة الآن الى دراسة جديدة تدعى بالبيولوجيا الاجتماعية ، تبين ما بين البيولوجيا فى جميع فروعها النامية حديثا وبين العلوم الاجتماعية من اتصال . وستبحث هذه الدراسة الجديدة القيود التى تحد من الآراء المتاحة لنا ، عندما نرغب النهوض بأساليب الحياة والأنظمة الاجتماعية . وثمة ثوابت *fixites* فى الطبيعة البشرية ، كما توجد أيضا نقاط تقبل التشكيل على أنحاء مختلفة ، ومتغيرات قد لا تكون على علم بها . وهناك الكثير من المصادر فى نطاق البيولوجيا التى بمقدورها أن تقدم لنا أدلة عن هذه القيود ، كدراسة السلوك البدائى *primate* ، ودراسة فسيولوجية المنع ، ودراسة التوائم المتماثلة ، ونظريات التعلم ،

(*) On Human Nature (هارفارد ١٩٧٨) ضمن مقالات أخرى .

وهم من كل ذلك الدراسات التي تجرى في مورثات الصفات والقدرات ،
والأساس الفزيائي لانتقالها من جيل لآخر .

ويشير الأستاذ ويلسون الى بعض أعمال حديثة وجارية في هذه
المجالات ، وترتكز معظم حججه الى نبوءات بما يتوقع من تطورات مستقبلية
في هذه العلوم المزدهرة ، ويعتقد أن على هذه العلوم أن تزود - مستقبلا -
بالخافية التفسيرية للمعرفة المتراكمة في العلوم الاجتماعية . وفي ظني ،
أنه يقصد بالعلم الاجتماعي الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، بصفة
خاصة . ويستشهد - في تحرر - بعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية
عندما يصور الثوابت المفترضة في دور الذكور ودور الاناث وعادات
الطفوس الدينية . ويستنتج وجود أساس موروث في هذه الجوانب ، وأنه
بالقصور إدراك كيف تستطيع أن تضيف ميزة طبيعية على بنى البشر الذين
يؤلفون جماعات اجتماعية . ويقصد بالميزة الاجتماعية المعنى البيولوجي
الذي يتمثل فيما يطرأ على الأفراد من تكيف ، يساعد على استمرارهم في
البقاء ، وأن كان لا يترتب على ذلك بالضرورة استمرار بقاء أصحاب
الامتياز من هؤلاء الأفراد . وبلاستطاعة النظر الى الرابطة الجنسية كعملية
تخضع للانتخاب الطبيعي لتحقيق الارتباط بين الذكر والانثى . وليس من
شك في أن الاعتقاد بأن الجماع الجنسي قد صمم أساسا من أجل التكاثر
فحسب ، كما يذهب أصحاب فكرة القانون الطبيعي في الكنيسة
الكاثوليكية يعد بيولوجيا رديئة ، لأنها تعنى أن البيولوجيا هي التي تصحح
النظرية الأخلاقية والاجتماعية .

ويتجنب الأستاذ ويلسون - وهذه الظاهرة حميدة عنده - الأخطاء
المعروفة جيدا عن استدلال سلوك الانسان من سلوك الكائنات الأولية .
ويتجنب استعمال تصورات مثل العدوان والاقليمية territoriality
على مثل هذه الاستدلالات ، ويلاحظ عدم وجود دليل على قيام غريزة
عدوانية واحدة شائعة . ويستبعد المزاعم المألوفة في الكتب الجماهيرية
عن البيولوجيا الداريجة ، والتي ترى أن أبناء البشر يتفردون باستعداداتهم
الدمرة في نطاق جنسهم ، وأنه بالمقدور تفسير استمرار الحروب والمشاحنات
الأهلية كنوع من الدفاع عن الأرض ، كما هو معروف عند بعض الأجناس .
ولم يحاول الرجوع الى أية صورة من الصور المتنوعة للداروينية الاجتماعية
المبسطة .

وقوام النظرية التي ساعدت على التثام حجته هو القول بأن المورثات
تضع حدودا ، للنطاق الذي يتعين على الحضارة أن تنمو فيه كتقليد
اجتماعي لم يختبر ، وكذلك كمقيدة واعية . وأحيانا تبدو السمة الحضارية
أشبه بزيادة في التضخم ، أو تضخما يصاب به أحد الميول الموجودة من

الناحية الفزيائية • وفي أحيان أخرى ، تنمو الحضارة عن طريق تقديم تنويعات لفكرة محددة فزيائيا • فمثلا الاتجاه الى تعدد الزوجات ، أى معاشرة الذكر لأكثر من أنثى - من المحتمل أن يكون له أساس فيزيائى موروث ، وأن يكون قد ساعد على منح النوع الانسانى ميزة طبيعية • غير أن الأشكال التى يتخذها كتعدد الأزواج والاكتفاء بالزوج الواحد والمحظيات ، وتعدد الزيجات والطلاق ربما تنوعت واتخذت أشكالا لا حصر لها •

بل ويتوهم الأستاذ ويلسون أن هناك حاجة موروثة فى التلاعب بالمورثات genes ، كما يتوهم وجود نوع من الاحترام للمقدسات ، وأن هذه الحاجة عندما تنتقل من جيل لآخر عن طريق فزيائى ، وليس حضاريا ، فانها تضع حدودا لامكانات التنور العلمى البحث ، كأساس للتماسك الاجتماعى • كما تؤدي - كما يحتمل - الحاجة المتوارثة الى الترابط بين الزوجين ، والروابط الزوجية الى تعذر قيام حياة مثالية جماعية من الناحية العملية - على حد قول ويلسون • بيد أن هناك حاجة موروثة الى اضفاء القداسة Sacralization ، قد تكون مصحوبة بأساطير ، وتشترك فى بنية التكوين البشرى ، وأثبت ذلك الاختبار الذى استمر طويلا ، على المميزات المنتقاه عند بعض العشائر الذين استطاعوا الحفاظ على تماسكهم الاجتماعى طيلة أجيال عديدة ، مما أثبت قيمة « المقدسات » كوسيلة لتحقيق هذا التماسك الاجتماعى •

ويخص الافتراض موضع الخلاف هنا وسيلة نقل هذه الثوابت البشرية المفترضة أكثر مما يخص الثوابت ذاتها • اذ يفرق الأستاذ ويلسون بين الصفات الانسانية ، التى تم انتخابها انتخابا طبيعيا باعتبارها تضيف ميزة على الأخلاف ، والتى انتقلت فيزيائيا لهذا السبب من خلال أبناء العشيرة ، وبين الصفات الانسانية التى تنتقل من خلال العادات الاجتماعية النوعية • ويحاجى ويلسون ويقول أن هناك ميلا فزيائيا موروثا عند البشر يحثهم على التوافق واحترام العادات الاجتماعية ، أيا كانت هذه العادات •

وجوهر مزاعم ويلسون هو الظن أن هناك ثوابت بشرية معترف بها ، أكثر مما يعتقد بوجه عام ، وأنها تخضع لمؤثرات فزيائية وليسست اجتماعية • ويقف وراء هذه الدعوى زعم فلسفى ، لم تحدد معالمه كاملة ، وان كان يفهم ضمنا ، وطرح مرة أو مرتين • ومؤدى هذا الزعم أن الفكر والايمان والعاطفة وكل مكونات الحضارة ظواهر لاحقة epiphenomenalism فى الطبيعة البشرية ، أى أن الطبيعة البشرية فى المقام الأول تعتمد فى تكوينها على نقل مورثات تشتمل على برنامج

للسلوك البشرى • وهذا البرنامج يتمتع بقدر من اللاهتية ، التى تساعد على ترك باب الاختيار مفتوحا •

ويقر ويلسون أن العملية السابقة للبرمجة خالية من التخصصات بالمقارنة بالعمليات السابقة للبرمجة عند الأنواع الأخرى ، وأن اللحاء والمخ البشرى فى جملة ، (بقدر ما نعلم) آلة معقدة فذة ، مصممة كنتيجة للانتخاب الطبيعى لتسجيل أنواع هائلة من المنبهات والاستجابة لها • وتحتوى على أنواع هائلة من أنماط السلوك ، وأكثر من ذلك ، فإن المخ البشرى قد أصبح مكيفا الآن ليس فقط من أجل تعلم اللغات وإنما أيضا لمتابعة المعرفة الى غير حد ، وهذه الميول المتضمنة فى بنية المخ تؤدى الى مسالك مركبة ومعقدة • لا يمكن حسابها ، حتى اجمالا • أما السؤال الخاص بهل هناك معنى لوجوب افتراض خضوع الاستجابات البشرية المتعددة المتنوعة للحتم ، حتى وإن كان من المحتمل أن تكون مركبة على نحو يصعب حسابها ، فقد أثر ويلسون - بحكمته - أن يتركه جانباً •

ولقد استنتج الأستاذ ويلسون - بطبيعة الحال - أننا أصبحنا الآن قادرين على تطبيق معرفة الامكانات والتحديدات البيولوجية ، التى تسنى لنا الحصول عليها ، على عمليات التخطيط الاجتماعى الأكثر عقلانية • وعنوان فصل كتابه الأخير هو « الأمل » • ويمثل تطبيق البيولوجيا على العلم الاجتماعى ، وبذلك يكون التخطيط هو هذا « الأمل المنشود » •

وذكر ويلسون أن البشر قد ورثوا ميولا أسطورية شعرية mythopoe تدفعهم الى التعلق بالأساطير ، وأن هذه الميول قد ساعدتهم على خير وجه فى الأحوال البدائية ، ويعتقد أن المادية العلمية فى ذاتها لن تتميز بخصب كاف يساعدها على شغل مكان الدين ، والقيام بدور الأسمنت الاجتماعى ، الذى يربط الأفراد برابط متين ، وبرى أن ما سماه « الملحة التطورية » هو أفضل أسطورة يمكن أن تتوافر لنا لتحقيق هذه الغاية • ومن الميسور ضبطها على نحو يقربها من الحقيقة ، بقدر ما بوسع العقل الإنسانى تحقيقه فى هذا السبيل ، وإذا تجاوزنا عن هذه الجملة الأخيرة ، وما فيها من غاية أقرب الى الغموض ، فإننا سنكون قادرين على الاستماع مرة أخرى ، الى الطنين المستمر للتفاؤل العلمى ، الذى ظهر فى صورته الكلاسيكية الأولى فى كتاب كوندورسييه Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.

وسوف تعد هذه الخلاصة المجردة للحجة بعيدة عن الانصاف اذا لم تترك انطبعا بما فى عرض ويلسون من معقولية عند كلامه عن الحاجة الى

التنور العلمى ، وبما فيه من حذر التزم به عندما تجنب المشكلات الكامنة وراء قضية الاختيار والحتمية . ولكن ومع هذا فستظل حجة الكتاب والفرضيات الفلسفية الكامنة وراءها تتصف بأساءة تصورها وخطأها .

ومن بين الأسباب التى دفعتنى الى عدم اقرار النظرية المادية العلمية لويلسون أنها عجزت عن الاتصاف بالنزعة المادية بالقدر الكافى : فمثلا فى الفصل الخاص بالدين يتساءل : « هل يعد الاستعداد لتقبل الايمان بالعقيدة قاعدة تعليمية تستند الى أساس عصبى ، وتطورت بفضل الانتقاء الذى أجرته العشائر المتنافسة ؟ » وفى ظنى ، ليس لتصوير « تقبل الايمان بالعقيدة » أى موضع فى العلم الفزيائى . كما أن هناك عددا هائلا من الغوامض تختبئ وراء عبارة « لها أساس عصبى » . فما يتقبله أحد الناس كعقيدة ، يتقبله آخر عن طريق التعلم . وجوهر الاختلاف بين الحالتين يستند الى تقييمهما للقضايا المتعلمة ، وهل اعتمد هذا التقييم على أساس فزيائى مختلف ؟ . أم أن العقل لديه استعداد خاص لذلك . فبوسعنا أن نتصور أن قواعد التعلم مبرمجة فسيولوجيا للمشاركة فى عمليات قليلة من التعلق عن طريق تقديس شىء ما ، ولكن هذا التعلق ليس تصورا يمكن مواءمته ونظرية فزيائية بالذات ، ولربما رجع ذلك الى سبب أوحده وهو عدم وجود معيار أو اختبار يفى بالغرض لتحديد هل تعد عملية التعلق عن طريق التقديس عملية يمكن العثور عليها اعتمادا على مشاهدة السلوك ؟ ، فالفكر الذى تقوم به الذات ضرورى ، للفرقة بين ما يبيت فى النفس من عقائد ، وبين العمليات التعليمية .

وثمة مثل آخر للصفة الموروثة طرحه الأستاذ ويلسون ، ويساعد على التعريف بحالة مباينة . انها الاستعدادات المتضمنة فى عمليات التنافس بين الذكور من أجل الهيمنة على الجماعة ، والاعتراف بنسبة ذلك الى الذكر المسيطر الذى تخضع له الجماعة . وباعتبار هذه المسائل متحررة من القيم ، ولها معايير سلوكية ، فانه من الميسور الكشف عنها على نحو ييسر مشاهدتها ، واختبارها بالتجربة أيضا . اذ قد تكفى المشاهدة المقتدرة بغير التجاء الى مقولة الاحتمية لبيان هل وجد هذا الاستعداد أم لم يوجد ، ومن هنا تعد سيطرة الذكور تصورا يمكن ادراجه تحت النظرة العلمية ، بغير وقوع فى اللبس أو اتباع لمبدأ الاحتمية .

وأما أين يمكن اقامة الحد على وجه الدقة بين ما يقبل المشاهدة ، وما لا يقبل المشاهدة أو الاختبار فموضع خلاف ونقاش ، وان كان ذلك ضمن حدود ، وبلاستطاعة قبول تعاريف صارمة نوعا ومقيدة نوعا لمختلف الأغراض وللمختلف العلوم . وبالمثل فان ما يعد فكرا يختلف من حالة

لأخرى ، وان كان هذا ضمن حدود أيضا • والاعتراض الذى أسوقه ضد نوع المادية العلمية ، الذى جاء به الأستاذ ويلسون - كما سماها - ليس اعتراضا منهجيا ، كما أنه ليس من المسائل التقنية فى فلسفة العلم • وأيضا ، انه ليس اعتراضا من النوع الذى يركز عليه الفلاسفة التجريبيون فى أيامنا هذه أكثر من الفلاسفة العقلانيين • انه مشكلة أكثر عمومية ، احتلت مكانة محورية منذ القرن السابع عشر • ولا يمكن أن يفهم الاعتراض على البيولوجيا الاجتماعية ، وامكانياتها كعلم ، الا اذا وضحت هذه المشكلة •

وتشابه ويلسون وأغلب الناس الذين يتبعون عادات المفهومية الدارجة Common sense الوطيدة للفكر فى نهاية المطاف ، والذين يهذبون المفهومية بما يطعمونها به مما يعيشون من علوم طبيعية • وويلسون من أنصار المذهب التفاعلى ، أى الذين يعتقدون فى امكان وجود قوانين طبيعية تساعد على تفسير الحالات الذهنية عن طريق الحالات الجسمانية والعكس بالعكس • وان كانت « تفاعليته » قد اتخذت مظهرا جعله يظن أنه من الماديين ، لأنه اعتقد أيضا أن سيطرة العلل الفزيائية فى التفاعل بين العقل والجسم لم تفهم حتى الآن •

وهذا يبين لماذا تحدث عن الفكر والحضارة باعتبارهما ظواهر لاحقة epiphenomena ، من ناحية علاقتهما بالعلل الفزيائية الفعالة فى الوراثة • وتعد هذه النظرة التى رأت وجود اعتماد علمى قائم بين الجسم والعقل هى الاجابة المتوقعة لتصوير المفهومية الدارجة للنجاح المتزايد للعلوم الفزيائية • ومع هذا فانى أعتقد أن هذه النظرية ، اذا فهمت جميع متضمناتها كاملا ، سيتضح أنها أقرب الى مأوى فى منتصف الطريق أو حلا وسطا فعلا • ولن يتسبب ما فيها من لا تماسك مضر جاء من كونها حلا وسطا ، فى حدوث أية متاعب ، بل وقد لا يلحظ الا فيما ندر ، الى أن يتقدم مفكر فعلى ، أو عالم أو فيلسوف بمشروع نظرى مثل البيولوجيا الاجتماعية •

وسنرى أن ما فيها من تماسك سيتصاعد الى السطح بمجرد نظرنا اليها كفكر نسقى • نعم ليس من الصعب أن نتحدث حديثا موفقا عن الخلل السيكلوجى فى المورثات النفسية ، والأمراض السيكلوزوماتيكية لبيسان العلاقات المنتظمة بين ما هو فزيائى وما هو ذهنى ، بعد ملاحظتنا للتجربة العادية ، مادما نطالب بأى تفسيرات نسقية لهذه الظواهر • وبوصفنا من أنصار التفاعلية ، الذين لا يتشككون فيها ، ومن العاملين ، فاننا عندما نشعر بأى اضطراب فى الفكر ، يدفعنا الى الشعور بالخلل ، فاننا سندرك

وجود علاقة متبادلة بين فكرنا والآثار الفزيائية ، واضحة ، لأننا اذا تناولنا مهديا سنشعر فى التو بأن أفكارنا قد ازدادت رصانة . ان هذا المستوى من المعرفة بالروابط العلية بين العقل والمادة يتشابه تشابها كبيرا والمعرفة التجريبية للعلل ، التى يسرت لمعظمنا التعامل والأشياء الفزيائية دون معرفة للقوانين الآلية التى بمقدورها تفسير ردود فعل هذه الأشياء . غير أننا اذا أردنا الالتزام بالجدية فى أبحاثنا سيكون الأفضل لنا حينئذ البحث عن مهندس يعرف شيئا ما عن هذه الآليات والنظرية الفزيائية . فعلىنا أن لا ننسى أن « البيولوجيا الاجتماعية » قد قصد بها أن تكون علما ، وليس مجرد قائمة غير مفسرة من العلاقات العلية النافعة .

ويحتمل أن يكون أفضل توضيح لما ظهر من تفكك فى مشروع الأستاذ ويلسون للبيولوجيا الاجتماعية قد جاء فى المثل الذى ضربه ديكارت ، الذى لم يك يقينا من أنصار مذهب الظواهر اللاحقة ، بالمعنى الذى قصده ويلسون ، ولكنه استطاع أن يتنبأ بالمشكلة الأساسية ، التى تظهر فى أى مذهب فزيائى يتبع التفكير بطريقة المفهومية الدارجة Common sense فكل حركة فزيائية ، سواء أكانت على المستوى الفلكى أو على المستوى الذرى يجب أن تقبل التفسير تبعا للقوانين الكلية للحركة ، التى يعبر عنها بلغة الكم ، ويتعين أن ترتبط هذه القوانين ذاتها على نحو مفهوم بنظرية نسقية واحدة . وتنطبق هذه الاحتياجات على حركات الجسم الانسانى وأطرافه ، بنفس مقدار امكان تطبيقها على أى شىء بالمقدور مشاهدته ، ومن ثم فعندما أقوم بالتنزه فى الطريق ، وألوح لصديق بالتحية فيجب أن تتقبل هذه الحركات المشاهدة تفسيرا كاملا تتوافر له الدقة المطلوبة ، فى نطاق الفزياء ، وبالرجوع الى الشروط المبدئية المعبر عنها بلغة الفزياء .

وعندما يتبع التفسير الوافى مفهوم لغة القانون ، ويصلح للتفسير النسقى ، ويصبح موضع تساؤل ، فان التغيرات الفزيائية لا يمكن أن تفسر الا بالرجوع الى التغيرات الفزيائية . ولن يكون بمقدور القوى الروحية اقحام نفسها من الخارج ، - ان جاز مثل هذا القول - فى شىء أشبه بالمعجزة . يكفيننا هذا عما طالب به ديكارت العلوم الفزيائية . وبالمثل ، ومن ناحية أخرى ، فان للفكر روابطه وموصليته . وهى روابط تختلف تماما عن روابط الأشياء الممتدة فى المكان ، ولكى يتحقق تفسير أية فكرة تفسيرا كافيا ، يكفى الربط بينها وبين أية فكرة أخرى تبعا للقوانين الكلية للفكر ، ولا يخفى وجود روابط عليا أكثر تراخيا ، معروفة تماما على المستوى التجريبى ، بين حالات الجسم وحالات العقل ، وتتضمن

الأفكار ، ونحن نستعمل هذه المعرفة التجريبية فى حياتنا اليومية ، ولكنها ليست المعرفة التى يتوافر لها بناء العلم ، وتنظيمه .

لقد كان ديكارت «ثنائيا» ، بمعنى أنه تصور العالم المخلوق منقسما الى قسمين متقومين بذاتهما : (١) نطاق يضم الأشياء القائمة فى المكان ، (٢) نطاق الأفكار . ويلتقى النطاقان فى الشخصية الانسانية ، ويمثل الأستاذ ويلسون فى مخططة للبيولوجيا الاجتماعية الفكر كما يشارك فى الحضارة والعادات الاجتماعية . ويراہ - من ناحية - يقبل التفسير العلمى اعتمادا على المحتملات determinant الفزيائية ، دون أن يزعم امكان الحصول على تفسير كاف للحالات الفزيائية خارج الفزياء ، وهكذا تكون البيولوجيا قد دخلت فى نطاق العلوم الاجتماعية . غير أنه لم تحدث أية مطالبة باجراء عملية عكسية يضطلع بها العلماء الاجتماعيون لتفسير الظواهر الفزيائية للبيولوجيين .

وكشف الأستاذ ويلسون عما لديه من روح ديكارتية ، عندما تنبأ بأسس أرسخ للمعرفة فى العلوم الانسانية ، على أساس الكشف المثيرة التى ظهرت فى البيولوجيا الجزيئية ابان الثلاثين السنة الأخيرة ، مثلما سبق أن اعتمد ديكارت على أساس الفزياء الجاليلية (نسبة الى جاليليو) . ولكنه - على ما يبدو - لم يعر الاتهام الذى وجه مرارا ضد ديكارت أى اهتمام ، فعندما أخرج للتنزه ، والوح بيدى لصديق ، فان لغة الفزياء والبيولوجيا لا تشير أية اشارة الى ايماءة التلويح ، أو الأصدقاء ، ولا حتى لواقعة النزهة . ان مرجع هذه التصورات هو الأوصاف المختلطة « للمفهومية » Common sense . وليست « المفهومية » معنية أساسا بالآليات الفزيائية البحتة ، القادرة على تفسير الأحداث الفزيائية المشاهدة علميا . ان هذه المصطلحات المختلطة لم تصمم لأغراض النظرية العلمية ، أو للتفسير الوافى ، ولكن الأصل فى ظهورها ، هو التجاوب واحتياجات التخاطب بين الأشخاص ، والأهم من ذلك هو مواجهة احتياجات تكوين القرار ، والتفاهم والآخرين فى النوايا والمشاعر .

لقد تكونت فى رأسى ووجدانى المعتقدات والرغبات والعواطف والنوايا ، التى تولد أفعالى ، وتوجهها لأسباب حميدة أو مردولة . وغالبا ما يكون ذلك لأسباب يتعين أن أشرحها بعد ذلك للآخرين ، وفى الوقت نفسه ، فانى أرى سلوك الآخرين كمؤشرات تدل على معتقداتهم ورغباتهم وعواطفهم ، وتكشف عن نواياهم . وفى قواعد النحو لأية لغة ، تعتمد « الأفعال » و « الأسماء » و « الصفات » ، التى ننسبها للأشخاص والأشياء

« التلويح الودى » الى حد كبير فى معناها على الظواهر الاجتماعية والعادات والطقوس ، التى تشير اليها ، أو التى قد تكون سياقاً ضروريا لها .

وليس بمقدور أى مشاهد حاد البصيرة من سكان الكواكب الأخرى ، من أولئك الذين يتبعون أساليب مختلفة فى الحياة أن يدرك الغرض فى كثير من مسالكنا ، ولن يكون قادرا على استخلاص المعتقدات والرغبات والعواطف التى استثارتها . فليس بوسعه أن يتعرف على الأثاث ، أو أن يصف أنماط السلوك مثلنا ، وستكون الاختيارات المتاحة له فى مخططاته مختلفة ، تبعاً لذلك . وبالمثل فإن أى عجوز ينزح الى كاليفورنيا المعاصرة من بلد متخلفة سيعجز عن التعرف على حقيقة ما يفعله الأساتذة الذين بلغوا منتصف العمر ، عندما يركضون فى الشوارع مرتدين « الشورت » . ونحن نعتز جميعاً بأنهم يجرون ، ولكن ما مقصدهم من ذلك ، أو ماذا يعنون ؟ ولقد أطلق على إحدى المؤسسات مؤسسة جوجنج Jogging ويعنى هذا الاسم أمنية ما يراد تحقيقها . ووصف أى انسان يجرى فى الشوارع بأنه Jogging ، سيكشف هذه الخلفية والمبررات التى أدت لذلك .

ومن المقومات العامة لأوصاف السلوك تبعاً لنظرة « المفهومية » ، وحالة ما قبل العلم ، أن يتسع محيط النوايا والعواطف ، التى يشعر بها أى فاعل بذ توقف ، بحيث تمتد الى نطاق أوسع ، من أى سياق ، يخص مناسبة بالذات . اذ يعتمد وصف أى فعل يقوم به الانسان ، قاصداً وبصدق ، على مدى امتداد معتقداته واهتماماته ، المستمدة بدورها من ثقافته ، يعنى عاداته الاجتماعية واللغة التى تعلمها ، وأيضا الأحوال الاجتماعية المحيطة به . وربما قام طرزان بنفس الحركات المشابهة اليها فى الغابة فى ظهيرة أى يوم مشمس ، على نحو لا يختلف عما يفعله أستاذ كاليفورنيا ، ولكنه لن يكون بالتأكيد قد قام بعملية Jogging

ان هذه الملامح من أحاديث « المفهومية » عن الأشخاص ليست عرضية أو قابلة للتعديل . انها قد انبعثت من حقيقة ضرورة استخدامنا لنفس المفردات عند تفكيرنا فى أى قرار نتخذه فى الحاضر ، بينما يتعين علينا أن نختار مفردات خاصة ، وما يتبعها من أنماط مميزة من التصورات من أجل الأغراض النظرية والعلمية البحتة . ولنضرب مثلاً واحداً لما يجرى من خلط ضرورى فى مقولات « المفهومية » . فعندما أسأل لماذا فعلت شيئاً بالذات ؟ فأننى أسأل نفسى عن الأسباب التى تفسر ما فعلت . وعندما يدفعنى حب الاستطلاع الى التساؤل عن تفسير لهذا السلوك نفسه ، عندما أعاود تذكره ، فإن هذا السبب يصبح أيضاً علة أو عاملاً علياً . ولكنه ليس نوع العلة التى تخص تفسير عمليات الآليات فى

الفزياء ، سواء على المستوى البيولوجى أو الكيمياءى أو الفزيائى الرئيسى .
فمن المتعذر اثبات طريقة فاعليته عن طريق التجربة ، كما أنه ليس له نفس
القدر من الاستقلال عن معلولاته ، أو الوضع الذى لا يخضع للمشاهدة ،
الذى يتطلبه التوكيد التجريبي .

ولو أردنا الحصول على تفسير لا يقتصر على الاتصاف بالدقة والقابلية
للاختبار ، ولكنه يجب أن يتواءم أية نظرية عامة ونسقية ، حينئذ سيتعين
علينا تغيير المصطلحات التى ينظر من خلالها الى ساوكتنا . . . وعند
الاستجابة لهذه المطالب من أجل الحصول على تفسير شامل ودقيق ،
سيصبح لنا أن ما قمنا باستقصائه كان آليات الأداء . وليس حالة من
حالات الأداء أمكن التعرف عليها ، ووصفها ، أنها ظاهرة اجتماعية
وحضارية ، وتعبير عن الفكر ، اذ يتعين أن يتوافر لأوصاف السلوك التى
يراد توافرها فى نسق التفسير العلمى أن تتميز بمحدوديتها ودقتها .
ولا يجب أن تعتمد فى تفسيرها على السياق الذى استخدمت فيه ، كما
يتوجب أن يكون بمقدور جميع المشاهدين اختبارها ، ولا يتحقق هذان
الشروطان الأساسيان فى المصطلحات السيكلوجية المنقولة عن المفردات
الدارجة .

ويظهر التفكك الرئيسى فى فكرة « البيولوجيا الاجتماعية » عند
نقطة التقاء صورتين من صور التفسير . فباعتبارها تخدم غرضين
مختلفين ، فانه ليس بالمقدور صيها فى كل متواصل . اذ ستقف النظرية
الفزيائية فى جانب ، وما يسميه الأستاذ ويلسون بالحضارة ، أى عالم
العلوم الاجتماعية ، وبخاصة الأنثروبولوجيا فى الجانب الآخر . ومن المهم
أن لا ينظر الى هذا التصدع ، الذى لا يقبل الالتئام ، على أنه قسمة قائمة
فى الواقع ، ولكنه بالأحرى انقسام بين نوعين مختلفين من الاهتمامات
الانسانية ، وكلاهما لا يصلح للحلول محل الآخر . ولقد مثل الفلاسفة
- بوجه عام - الانقسام بين العالم الممتد ، أو العالم المكانى ، وبين عالم
الفكر كانقسام ميتافيزيقى . وبناء على ذلك ، فانه قد ترك بلا تفسير ،
وبالمثل فلقد نقل الأستاذ ويلسون صورة للبنية العليا للحضارة ، التى
فرضت على البناء الأساسى للطبيعة الفزيائية للإنسان ، وتمخض ذلك عن
ظهور فكرة العلم المفرد (البيولوجيا الاجتماعية) الذى يمثل ما يقوم به
القسمان .

غير أن هذه الصورة يمكن عكسها ، بل وينبغى ذلك ، فعلىنا أن
لا نجعل نقطة بدايتنا الطبيعة القصية للواقع ، ونتخذ عوضا عنها
احتياجات الكائنات البشرية ، التى تعد نوعا واحدا من بين النتائج
الأخرى للتطور ، تصادف أن قام بانماء آليات فزيائية ومخا بشريا وجهازا

عصبيا مركزيا . وأضفت هذه الآليات بعض القدرات المميزة ، - وبصفة أساسية القدرة على الارتقاء بصورة من صور الكلام - وبالتبعية صوراً من التأمل والوعى الذاتى يسرت التخطيط قدماً للأفعال المستقبلية ، وكذلك البحث عن قوانين للطبيعة ، التى تقوم بدورها بتطوير تكنولوجيات جديدة فى خطوة متسارعة .

وستستخدم هذه التكنولوجيات استخداماً متزايداً ، لا يقتصر على انماء قوى أعظم من المدركات الحسية ، وإنما أيضاً للنهوض بأداء المخ ، وما يتبعه . وبالإستطاعة دراسة تكوين المعرفة العلمية وتطورها كصورة من صور السلوك الإنسانى . ولكن هذه الدراسة التى تجيء فى المقام الثانى ، ستنقسم الى ناحيتين بعيدتى الاختلاف : الناحية الأولى - هى دراسة الآليات الفزيائية للذكاء البشرى ، وبصفة أساسية (فى الحالة الراهنة للمعرفة) فسيولوجية المخ ، والمحاكاة الآلية لآليات الفكر . وتتضمن الناحية الثانية دراسة تاريخية لعادات الفكر والأوضاع الاجتماعية ، التى يحتمل أن تكون مواتية لنمو المعرفة ، وتتضمن أيضاً دراسة للاستراتيجيات ، التى يحتمل أن تكون أعظم نجاحاً فى مراحل مختلفة للمعرفة . وتتطلب هذه الأنواع الثانية من الدراسات ، تأملات فلسفية وتاريخية أيضاً .

ولست أحاجى وأزعم أن هناك نوعين وصورتين فحسب من البحث : النوع الأول يخص البحث فى الفكر والحضارة ، والثانى يخص الآليات الفزيائية . ولا ترمى حجتى الى مؤازرة هذه القسمة الثنائية . فما أزعمه بالأحرى هو أن الكائنات البشرية ، بينما تقوم بدراسة ذاتها ونوعها يجب - على أقل تقدير - أن تتابع نوعين من البحث لا يستعاض عن أحدهما بالآخر . وهذا يرجع الى طبيعة النوع البشرى المتجسمة فيه ، باعتباره قادراً على التفكير والوعى بالذات ، والنوع الأول هو البحث الذى يهدف الى الفهم النظرى البحث للوظائف الفزيائية ، التى ترى فيها الكائنات البشرية كاشياء تتوافق وتتواءم والقوانين الفزيائية للطبيعة ، والنوع الآخر هو البحث الذى يرمى الى فهم طريقة هذا النوع من التفكير وتفكير الآخرين الذى يدور فى أوضاع اجتماعية عادية ومتنوعة وبإستخدام لغات مختلفة .

والتناوب بين النظرتين ، باعتبار النظرة الأولى تمثل المشاهد المنزه عن الغاية ، وتمثل النظرة الأخرى الدور الاجتماعى الفعال ، من المميزات التى يتميز به نوعنا ، وتوقف المذهب المادى لويلسون قبل أن يدرك أن النظرة الفزيائية ، كما تطورت ، ليست معنية بالمادة كما فهمت هذه الكلمة أصلاً ، والأصح هو أن النظرية الفزيائية قد احتفظت بهويتها كببحث

بفضل غايتها وتكوينها ، باعتبارها تتصف دائما بطابعها التجريبي وشمولها ودقتها . واعتقد في القرن الثامن عشر أحيانا أن مركز الثقل لا مادي ، بحيث يتعذر قبوله في الفزياء . كما أن القوى والجسيمات التي يتكون منها العالم الفزيائي ، وكما تكشف في الفزياء الحديثة بعيدة بعدا متزايدا عن الأشياء المادية متوسطة الحجم ، التي تتماثل وجسم الانسان الملموس . ولا أحد بمقدوره التنبؤ بالمقومات ، التي ستتلتقط وتنتقى بوصفها عناصر أساسية في النظرية الفزيائية بعد خمسين سنة من الآن ، اذا لم يتعرض الجنس البشري لأية كارثة . غير أننا نستطيع أن نطمئن الى أن آليات منع المورثات وعمليات المخ سيزداد فهمها وادراك خضوعها للحتمية ، أو ما يشبه الحتمية . وسيكشف أنها ذات تركيب منتظم يمكن التحكم فيه ، بقدر غير معروف ، بفضل المدخلات الفزيائية ، اعتمادا على التكنولوجيات المستحدثة .

وإذا فهمت العمليات الجسمانية على هذا الوجه ، فإنها لن تجر في أذيالها فقدان الاستقلال الذاتي للفكر الذي يخضع لقوانين تجدد طريقة تعامله والواقع الفزيائي ، الذي يضم أيضا الجسم الانساني ، وما يجب أن يجرى والغاية التي ستتحقق من جراء ذلك ، والفكرة القائلة بأن البشر يفكرون بأمخاخهم قبل الاقدام على اتخاذ أى قرارات ، وأن أمخاخهم تعمل بطريقة متوافقة والقوانين الفزيائية لا يجب أن تكون سببا في احداث أى اضطراب ، أى يجب أن لا تختلف عن معرفة أن البشر يرون بأعينهم ، والتي تتوافق بالمثل هي وقوانين الفزياء ، وتخضع الفكرة التي تشارك في تعرفهم على الأشياء المرئية الى حد ما للمنطق ، كما أنها تخضع الى حد ما أيضا لطريقة تركيب الجمل والمفردات في أية لغة من اللغات ، ولتداعي الأفكار في مخيلة الانسان . وتصحب أفكارا مختلفة للغاية ، تتوافق وقوانين الفكر ، نفس المنجزات الفزيائية ، عند مختلف الناس ، أو عند نفس الشخص في أوقات مختلفة .

وعلى سبيل المثال ، لاحظ الأستاذ سالينز Sahlin في نقده اللاذع للبيولوجيا الاجتماعية وللأستاذ ويلسون (*) أن نفس العائلة المنحدرة من أصل واحد ومن نفس المادة الفزيائية ، تحمل علامات بعيدة عندما توضع في سياقات عادات اجتماعية مختلفة في مجتمعات مختلفة ، وبوصفه عالما أنثروبولوجيا ، فإنه قد أنكر إمكان وجود حجة صحيحة

(*) The Use and Abuse of Biology. تأليف Marshall Sahlin

(١٩٧٦) .

تستند الى الوقائع الجنالوجية (الخاصة بالانتماء الى نسب واحد) تؤيد ما يقال عن مزايا الانتخاب الطبيعي ، وما تحدثه من أثر بعض العادات الجنسية والعلاقات الأسرية ، فليست مثل هذه العادات والعلاقات بالخاصية المميزة للنوع برمه . فهي قادرة على تحقيق التماسك الاجتماعى فى ظل ظروف اجتماعية مختلفة ، ولا تدل على أى تأكيد لاستمرار بقاء أفضل اسهام للمورثات فى ظروف فزيائية مقارنة .

وواقع الأمر أن الأستاذ ويلسون قد تجاهل الملامح المميزة للكائنات التى تترتب على أثر اللغة والفكر فى استحداث عادات وأساليب للحياة ، تتميز بها احدى الجماعات الثانوية ، وتكون مصحوبة بقدر من العدوان أو عدم الاكتراث بعادات وأساليب الحياة عند احدى الجماعات الثانوية الأخرى من نفس النوع . ان استعداد الكائنات البشرية بالفطرة لتعلم احدى اللغات ، وعدم استعدادها بالفطرة لتعلم لغة أخرى من الحقائق المعروفة عن الكائنات البشرية ، والتى تثير سؤالاً يخص التاريخ الطبيعى . هذا السؤال هو : ما هى المميزات التى اكتسبها النوع من أثر الاستعداد لتعلم لغات متنوعة ، ومن تعرفه الى مجموعات اجتماعية متماسكة باحكام تتعاضد فى الأغلب كل منها مع الأخرى ؟ .

قد لا تكون هناك اجابة عن هذا السؤال . أو قد لا يكون قابلاً للاجابة عليه فى نطاق المعرفة الراهنة ، ولكن - على أقل تقدير - من الواضح أن هذا التفرق اللغوى للأنواع لا يتعدى كونه خاصية ممتدة الجذور من خاصيات التفرق ، ومن ثم تكون الدراسة العلمية الحققة للطبيعة البشرية معنية بالضرورة بالقوانين الكلية ، مع ترك تفسير الفكر البشرى - عن وعى أو غير وعى - بلا مساس ، باستثناء مجردات المنطق المنفصلة عن أية لغة بالذات ، والمنفصلة أيضاً عن أى سياق اجتماعى .

ليس من العسير أن نفهم من تجربتنا المباشرة أن أفكارنا قادرة على تفسير الحركات الجسمانية والتغير الفزيائى ، سواء كانت هذه الحركات حركاتنا أم غير ذلك ، باتباع متتابعات منتظمة أو سلاسل منتظمة من الفكر . ويتعين فهم هذه المتتابعات تبعاً لخصائصها كأفكار خاضعة لتواصل الفكر ، وليس لأى قانون من قوانين الحركة ، فعلياً أن نعرف شيئاً ما عن التصورات التى يتوقع أن تجول بخاطر أى انسان والأفعال البديلة ، التى يحتمل أن يبحثها ، لو أردنا تفسير فكره ونواياه . ويجز قيامنا بتفسير أفكاره فى وقت بالذات ، وكذلك تفسير أفكارنا فى أذياه عملية تصور لسياق الفكر المحيط بهذه الأفكار . اذ يترتب على تفسير النوايا والغايات التى استحدثتنا على اتباع سلوك فى وقت من الأوقات تحديد خاص لرغباتنا

ومعتقداتنا عن موقفنا ، كما يترتب عليه شغل سياق الفكر المحيط بهذه
الرغبات والمعتقدات بالذات .

ويثير التساؤل حول لماذا تتوافر لنا أفكار بالذات على الفور الحاجة
الى تبريرها وتأييدها ، فلا يستبعد أن تكون أغلب الأفكار التي أصبحت
موضع تحرياتنا الواعية قد تكونت في مرحلة ما قبل الفكر الواعي بعيدا
تماما عن التحريات الواعية . ويمثل قيامنا بالمواصلة بين أفكارنا في نمط
تماسك من الفكر تصميميا وتفسيرا معا ، ولا يعد اكتشافا لآليات
أو اختراعا لها .

وتعد الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي طالما استشهد بها الأستاذ
ويلسون استقصاء منتظما للطبيعة البشرية في الحضارة البشرية ، انطوت
تحت عنوان العلم الاجتماعي ، لأسباب أشبه بالأسباب الإدارية التي تذكر
في لائحة الجامعات . ولكن ليس هناك أى شيء مشترك بين مثل هذا
البحث والعلوم الفيزيائية ، لا من ناحية المنهج ، ولا من ناحية الهدف .
فهو ليس علما تجريبيا ، كما أنه لا يهتدى - أو يهدف بوجه عام الى
نظريات شاملة ، نسقية ودقيقة . والأصح هو أنه يحاول أن يفسر
العادات المميزة للفكر والنوايا المتضمنة في العادات الاجتماعية للجماعات
الاجتماعية المتنوعة تنوعا لا حصر له ، والتي تقبل الدراسة . ويعتمد
منهجه على التفسير والترجمة والتزويد بسياق الفكر للمعتقدات والرغبات ،
التي لولا ذلك ، والتي لو بحثت بحثا مستقلا ، فانها لن تكون مفهومة .
ويحاول علماء الأنثروبولوجيا معرفة العادات والتقاليد والممارسات الدينية
والجنسية ، والانظمة الأسرية والفنون والرياضيات في صورة متماسكة
بكل تنوعاتها . ان جميع هذه الأشياء تعابير للفكر ، وليست موضوعات
تصلح للتنظير العلمى المنهجي الدقيق .

عندما ناقشت موضوع البيولوجيا الاجتماعية والمادية العلمية عند
الأستاذ ويلسون أشرت باستمرار الى الفكر وتفسير الفكر . ولقد كتب
الأستاذ سالينز مثل العديد من علماء الانثروبولوجيا عن الأنساق
« الرمزية » ، واختارها موضوعات لدراساته متتبعا المصطلح الذى وضعه
ارنست كاسيرر . وهو بكل ما فيه من استدلالات عملية معقدة وتأملات
يبدو شديد القصور .

أيضا هناك نقطة فلسفية تتعين الإشارة اليها عن طريقة استعمال
كلمة « فكر » في المذهب المادى . ان التفرقة بين الفهم وتفسير الفكر
بالرجوع الى العلل ، وبين الفهم وتفسير التغير الفيزيائى بالرجوع الى العلل
هى تفرقة لا مفر منها ، لأن الوقائع الأكثر أولوية المحيطة بنا ترغمنا على

اللجوء اليها ، وعلى الأخص لأننا قد ولدنا ولدنا تكوين فزيائى ييسر لنا التفكير والتخاطب والآخرين والتحدث اليهم عن أفعالنا وحركاتنا التى سنقوم بها فى الغد ، وأشد الماديين العلميين عنادا وتصلبا فى الرأى والذى من المسلم به أنه مفكر ذو فاعلية مضطر الى التفكير فى مستقبله على ضوء المعرفة المتراكمة عنده عن الاتجاه الطبيعى للأحداث . وهو يعرف أن الانتباه الى معرفته بالعلل المستقلة سيضع بين يديه امكانات جديدة للعمل ، قد يرغب فى الاستجابة لها استجابة مختلفة .

انه يعرف كل هذا معرفة مباشرة واضحة بحكم قدرته على التحكم فى جسمه الذى يضعه فى العالم الفزيائى المشاهد ، ويربطه به ، ويساعده على التوافق وقوانينه الفزيائية . انه ليس فقط أو أساسا مشاهدا لجسمه ، وانما هو أيضا المفسر المتفكر لحركاته ، التى بمقدور فكره أن يوجهها وأن يصفى عليها المعقولة ، لو أمكنه أن يفسرها كأشياء متوافقة ورغباته ومعتقداته . وسيصف حركات جسمه انها « أفعاله » ، عندما تتوافق ورغبته الرائدة ، وعندما يعرف أو يعتقد أن العلة المباشرة للحركة كامنة فيه . وعندما تتجسم رغباته فزيائيا ، وتدخل فى تكوين مخه .

واذا اتبع المذهب المادى العلمى ، فاختلف بذلك عن الأستاذ ويلسون فانه لن يدرك العلاقة بين رغبته وتجسمها الفزيائى فى المخ كعلاقة عليية ، ولكنه سيشير الى وجود علاقة متوازية بين هذه العلاقة وعلاقة العمليات الفزيائية لرؤية الألوان وتمييز الألوان ، وكما يستطيع تفسير نفس العلاقات الخاصة بالنسب ، يعنى بين الجدة من ناحية الأم والابن ، أو بين العمة وابن أخيها ، تبعا لمختلف التصورات لمختلف أنساق القرابة ، وتبعا لما بين اللغات من اختلاف ، كذلك ستكون هناك نوايا مختلفة متعددة متجسمة فى الحركات ، التى ستعتبر من منظور المشاهد العلمى هى نفس الحركة ، وليس المرء مضطرا الى بلوغ المستوى الرفيع للعلوم الأكاديمية لكى يعرف « المادى العلمى » بأنه الشخص الذى يعتقد أن العالم كما نشاهده يسير تبعا لقوانين الفزياء ، وأن رغباتنا ومعتقداتنا وأفكارنا الأخرى ، بما فى ذلك الاعتقاد فى المادية ، متجسم فى المخ على نحو يمكن ادراكه ، ومن ثم يتصف بفزيائيته ، مثلما تتخذ مدركاتنا الحسية شكل التجسيم الفيزيائى عند العينين ، ولكن يتعين على المادى العلمى أن يدرك أيضا أن طبيعة هذه الأفكار ، بما فى ذلك الاعتقاد فى المادة نفسها لا يمكن أن تفسر تفسيراً كافياً الا فى السياق الذى تظهر فيه ، وبالرجوع الى ما يرتبط بها فكريا ، شأن كل فكر .

ويرجع السبب وراء وصف الأستاذ ويلسون بأنه لا يتصف « بالمادية » بقدر كاف الى أنه يتوقع الكثير من العلل اللامادية فى العلم ،

ومن تكنولوجيا تعتمد على هذه العلل . وهذه نقيصة جميع أولئك الذين مازالوا يتوقعون الكثير من العلوم الاجتماعية ، وبخاصة من علم الاجتماع ، اننا اذا تمكنا من اجراء عملية جراحية للآليات الفزيائية للوراثية والذكاء ، سيكون بمقدورنا توقع احداث تغيرات مخططة للأفضل أو الأسوأ من نوع يتعذر تحقيقه اعتمادا على الاقناع ، والمحااجة اعتمادا على الفكر ، بعبارة أخرى .

ان البيولوجيا الاجتماعية كمشروع لها نفس رنين التفاؤل الذي عرف عن الفيلسوف الفرنسي كوندورسيه ، ولما كان يأمله عصر التنوير والمذهب الوضعي لأوجست كونت . انها توحى بصورة لتاريخ مختلف المجتمعات والحضارات ، وكأنه لن يفهم فهما أفضل الا اذا نظر اليه كتاريخ للتكيفات المتعاقبة للبشرية والبيئة الطبيعية ، والى جانب ما يتصف به هذا الزعم من تفكك فلسفى ، فانه يبدو فى نظرى وهما خطيرا فى طريقة تصور التاريخ ، والكوارث أيضا من ملامح التاريخ الطبيعى فى الزمان البيولوجى والتاريخ القصير نسبيا للحضارات البشرية معا . وقد تودى الطفرات المواتية غير المحتملة ، التى تتمخض عن تكييفات أفضل لبيئات بالذات فى المدى القصير الى اساءة تكييف والى اباداة وفناء فى المدى البعيد . فهل ندرك أن التطورات التى تطرأ على المخ ، والتى تصحج الحديث الذكى والوعى الذاتى والتنوع الاجتماعى ، لا يستبعد أن يكون لها فى المدى البعيد آثار مهلكة ؟ واذا اضطررنا الى التنبؤ بما سيجرى فى المدى البعيد ، فانى أظن أنه من المعتقدات المعقولة ، بناء على الأدلة الحاضرة ، أنه لن يستمر بقاء الأنواع لمدة طويلة ، وأنها ستثبت بهذا المعنى أنها اخفاق تطورى ، وسيثبت التفرق والتشتت الذى أحدثه تعدد اللغات واختلاف العادات أنه بالغ الضرر على المدى البعيد .

لا يخفى أن هذا مجرد خاطر ، مثلما يتعين أن يكون أى اعتقاد معارض . غير أن المشاركة الأفضل لعالم البيولوجيا قد تثبت أن استمرار الجنس البشرى فى البقاء مجرد مصادفة ، وتثبت أيضا مدى قصور المعرفة البشرية فى بلوغ الحقيقة . واذا نظر للمعرفة البشرية من منظور الفزياء المعاصرة ومنظور البيولوجيا وحدهما ، وبغير ما جاءت به الأديان السماوية من سلوى ومواساة ، فان المعرفة البشرية للكون ستبدو دائما بالضرورة شحيحة للغاية ، وسيبدو ارتقاء العلم مستقبلا أمرا يتعذر التنبؤ به . ان مقولاتنا وتصوراتنا محدودة ومقيدة بقدرتنا على المشاهدة والفكر ، ولسنا نعرف الى أى حد باستطاعتنا زيادة هذه القدرات ، بالاعتماد على التجسيم الفزيائى لها ، ولكن ليس لدينا ما يؤكد وجود مصير واحد للجنس البشرى ، اللهم الا اذا استعنا فى هذا الشأن - بأدلة تجاوز الطبيعة .

ان ادراك حداثة التطور والانتخاب الطبيعي يجب أن يقترن عقلا بادراك افتقارنا الى اليقين في الحاضر ، وبقدر ما نعلم لسنا متفردين بالاستمرار في البقاء ، أو بما نتمتع به من قدرات منظورية تساعدنا على التعرف على الكون . ولن يستدل من البيانات المسجلة أن مستقبلنا مميز وسعيد ، ان آثار الفكر البشري - والعلوم الفزيائية ليست أقل هذه الآثار قدرا - عظيمة الاثارة بلا شك ، ولكن فهمنا ومعرفتنا سيظلان دائما قاصرين من اثر تكويننا الفزيائي الموروث . وليس هناك مبرر للاعتقاد بأننا نحتل موضعا مركزيا أو أساسيا في المخطط الكلي للطبيعة . فالكون قادر على السير قدما بانتظام بغير كائنات بشرية ، ولو حدث ذلك ، فانه سيكون لصالح الدرافيل وربما الحيتان ، لأنها ستستمتع بالحركة بلا متاعب وستسبح في بحار هادئة ، وبذلك ستتمكن من التطور وفقا لطريقها المناسب .

● العلم والايكولوجيا : الروحانيات في مقابل العقل

الروحانية والايكولوجيا •• بقلم تيودور روشاك

[تيودور روشاك (١٩٣٣ -) أستاذ التاريخ والدراسات

العامة في جامعة ولاية كاليفورنيا • من مؤلفاته :

The Making of a Counter Culture.

Where the Wasteland Ends.

Persons/Planets : The Creative Disintegration of
Industrial Society.

• ولقد ازدادت شهرته عندما ناصر الحركة المناهضة للحضارة ضد

حضارتنا العلمية التكنولوجية المعاصرة] •

● ان تعرف وتعرف :

ثمة لحظة أوردها ليون تولستوى في روايته « موت ايفان اليتش » ،
عندما تذكر ايفان المحتضر حادثة وقعت أثناء فترة تعلمه البكرة . فلقد

(*) نقلا عن كتاب Where the Wasteland Ends تأليف Theodore Roszak

(١٩٧٢) دوبلداي

خطر بباله أحد دروس المنطق عن مبدأ القياس . ووردت في أحد أمثلته عبارة تقول « ان جميع البشر مائتون » .

اذن لقد عرف منذ صباه «أن جميع البشر مائتون» ، وأن هذه حقيقة لا تحتمل الخلاف . والآن انه يرقد على فراش الموت ، يواجه هذه الحقيقة مرة أخرى : « جميع البشر مائتون » . غير أنه الآن قد لاحظ وهجا خاصا يشع من هذه الكلمات ، ويغير من طابعها تغييرا خطيرا . وكان ايفان قد أدرك للمرة الأولى طبيعته الفانية . ومع هذا فقد عرف هذه الحقيقة دائما كمسألة استنباطية بسيطة . نعم لقد عرف ذلك دائما ، ولكنه لم يعرفها قط مثلما عرفها هنا والآن . وليس بمقدوره زيادة « ما تضمنته من بيانات » . فلا شيء قد تغير في العبارة الأولى . ومع هذا فان كل شيء يحيط بها ، قد تغير . فلقد أدرك ايفان أخيرا ما الذي تعنيه حقاً هذه الكلمات الأربع . وليس باستطاعته أن يقول ما هو أكثر ، أو ما يختلف عما كان يقوله أثناء فترة التلمذة في حصة المنطق . على أن ما يعرفه الآن قد ازداد وزناً بفضل ما حدث من زيادة في المعنى . ان ايفان لم يصرف ما هو أكثر ، ولكنه عرف ما هو أعمق .

ولكن أين يمكن العثور على هذه الزيادة التي طرأت على المعنى ، ليس هذا ممكناً على الإطلاق بالرجوع الى الكلمات ، وانما بالرجوع الى الانسان في جملته الذي سمع هذه الكلمات ونطق بها ، ان هذا يكمن في الشعور بالكلمات ، عند انتقالها بين تلافيف مخه ، ومن القدرة التي اكتسبتها على تغيير حياته . ان الكلمات هي هي ، ولكنها الآن عندما تمعن فيها ايفان ، قد كشفت أن لها صليلاً لم يكن موجوداً من قبل ، وسيضخم صدى الصليل صليله الى أن يهز أسس حياته .

فثمة سبل عديدة للمعرفة . وكتاب ايفان اليتش لتولستوى دراسة في المعرفة الوجودية . انها معرفة تتردد من خلال أصدقاء صليل الأزمة الشخصية ، وفي معرفة الرموز الترانسندتالية الكثير من الطابع نفسه . فهي أيضاً لابد أن يكون لها صليلها . انه صليل المعنى الجذري . وفي كلا الحالين ، فاننا نشعر بما يدفعنا الى ما يتجاوز المعنى الظاهري الشفوي . وفي كلا الحالين ، تزداد المعرفة عمقا واتساعا بالطابع الشخصي من أثر الحاح التجربة ووقعها ، وانما بغير زيادة فيما تحمله من بيانات . وهكذا فاننا نغدو على علم بما هو أكثر مما في مقدورنا الجهر به اللهم الا اذا توافرت لدينا القدرة على التعبير الرابسودي . نعم لقد أصبحنا في موقف مماثل لموقف أحد أولياء طائفة « زن » باليابان ، الذي لم يعرف عن الجبال أكثر من كونها جبلاً فحسب ، ولا يعرف عن الأنهار أكثر من كونها

أنهارا فحسب . وانتهى كواحد من الحكماء . صحيح لقد استمر يعرف أن الجبال هي مجرد جبال ، والأنهار مجرد أنهار . غير أن الأمر قد انتهى بمعرفته هذه الأشياء معرفة حكيمة ، لأنه عرف كيف يتحدث عن مثل هذه الأشياء ؟

لقد ذكرت أن البديل للواقع ، الذى نعبده عبادة الأوثان ، والذى ورثناه من « الرؤيا المتفردة ومن غفوة نيوتن » هو استعادة الرموز الترانسندتالية . وهذا يعنى اننا نلوذ بالرموز الترانسندتالية . وهذا لود بنوع عتيق من المعرفة ، وإن لم يكن هذا الشيء قادرا على التميز بقدرته على التزويد بمعطيات اضافية عن العالم . وهذا هو المآزق الكامن فى الرموز . انها تملا حياتنا وفننا ولغتنا . غير أن أولئك الذين لا ينتبهون الى صليل الرموز ، سيكتفون بظاهر التجربة ، ويتشبهون به ، ويخلطون بين المشتقات المكثفة وأصلها المتسمى . فبعد أن أخفقوا فى ادراك الاختلاف الحيوى ، فانهم سيصرون على المطالبة بقيام أحد الناس بتعريفهم عما هو أكثر هناك مما يجب معرفته ، والذى يعرفونه بالفعل . فعلينا أن نذكر أن الرؤية المفردة تستعمل نفس القائمة من الرموز التى يستعملها الدين والطقوس والفن ، والتى تستوعب نفس المساحة الثقافية ، وإنما بغير عمق فى ايكيف . ولقد اعتادت دائما أن تفسر الرمز بعد الحط من أصله الترانسندتلى ، والابتعاد عنه ، بغية تكثيفه وتحويله الى واقعة واضحة جلية وموضوع تجريبي ، ثم تقول بعد ذلك ، « أنظر ! هنا لدينا المعنى الحقيقى للشيء » .

لقد تعرض الاصحاب القديم خلال القرن الماضى أو يزيد لعدد من التفسيرات «الردية البارعه» . وتم ترشيح معانيه الاقتصادية والسيكلوجية والاجتماعية جميعا من أجل الدراسة . وبطبيعة الحال ، ان هذه الزيادات الدنيوية موجودة أيضا هناك من أجل فحصها . انها جزء من قصة البشر ، ولكنها ليست كل شيء . فهناك ذلك الشيء الذى سيطر باقيا بعد أن تنتزع الزيادات من الرموز . انه المعانى الجذرية . انه بمثابة الذهب الذى يوجد وسط النفاية . انه الدور الذى يقوم به الله .

● الصليل والحرفية :

ان التدهور الظاهر للوعى ، والذى نعانى منه ، يعنى تضائل الدراية بالصليل الرمزي . ويصح أن يعد بوجه خاص نتيجة لازمة فى اللغة . وفى حضارتنا - وهذه ناحية فريدة - قمنا بعكس العلاقة الهرمية بين الافصاحات الرابسودية والنثر الحرفى ، وبين مادة الأساطير ومادة الوقائع .

فلقد مر وقت طويل توقف فيه النظر الى الرابسودية والاسطورية (اول وعائين لغويين للصليل الرمزي) كمصدرين للمعرفة . وأيا كان ما استعارته المسيحية من العبرانية ، الا أنها قد تركت جانبا الروح الليريكية للنبوة مفضلة الموضوعات اللاهوتية الياسية . ولقد انتقل هذا الضعف نحو « الحرفية » الى طاحونة الوعي الغربى ، حتى أصبحت أغلب عقولنا النيرة فى العصر الحديث تؤمن ايمانا حارا « بأن كل ما نبغيه فى هذه الحياة هو معرفة الحقائق أيها السادة ، لا شىء غير الحقائق » ، على حد قول المستر جريدجريند Gradgrind عند المستر ديكنز ، وهل هناك ما يجيء بعد ذلك غير الحضارة التى تقتصر حقائقها على المسطحات ، والنثر الذى يكتب لغايات عملية ، والمقادير الحسابية الخالية من الابهام ، والاستقرارات البيكونية ، وترتب على ذلك ان ارتقت اللغة ذات البعد الواحد للمنطقى والباحث العلمى والناقد ، ولغة التكنولوجيا والعالم - فى نهاية الأمر - الى مكنة اللغة القادرة على كل شىء عندنا . فهل ظهر قبل ذلك مثل هذه الحضارة ، بما فيها من مفسرين وموضحين وشارحين وجزارين منطقيين ؟

تأمل كيف يتصف نظامنا التعليمى المجيد بتشبهه بالالفاظ فى تطلعه الى الامتياز ، عندما يلجأ الى القوة لتلقين أطفالنا الثالوث المشهور « القراءة والكتابة والحساب » من أبدر سن مستطاعة ، والذى لا يتوقف عن ممارسة هذا الفن فى جميع درجات السلم التعليمى ، أى ابتداء من الحضانة حتى نهاية السلم والتخرج ، بالمحاضرة والمراجع والمحفوظات والاختبارات واعطاء المذكرات والبحث والنقد والمناقشة والمناظرات بدءا « بديك وجين Dick and Jane حتى حلقات البحث والمجلات الثقافية » . واذا كان هناك فى جعبة التشريح البشرى ما هو أكثر من العين القارئة والأذن المنطقية والصندوق الرنان ، فان مدارسنا لم تسمع بمثل هذه الجوانب . وكان الله فى عون المصورين والموسيقين وأهل النظر بين طلبتنا ! فنحن عندما نعلم نتوهم أن من بين الثوابت الافتراض بأن معانى الأشياء يمكن أن تستنفد ، اذا قمنا بالتحدث حديثا فصيحاً واضحاً وحسناً عنها . واذا سمعنا للتجربة صليلاً ، فاننا نطالب بالمزيد من كلمات اللغة للتعبير عنها . ولا بأس من اللجوء الى لغة الأرقام . فلقد اهتمت الرياضيات الحديثة الى لغة مجردة من هذه الارتجافات الأخيرة للصليل ، التى تتذبذب من الكلمات باصرار ، وتتمثل فى الغموض المحير ، والتظليل العاطفى وأصداء الصرف النحوى فى اللغة . . . ولو أشرت فى أية أكاديمية من أكاديمياتنا بأن هناك أشياء ليس فى مقدور الكلمات والأرقام متابعتها ، ستكون قد اقترفت جريمة ضد الفكر . فنحن نتمائل وايقان اليتش (عند تولستوى) .

لأننا سجناء للحرفيات . ففي حالة ايفان ، لقد شعر بالدهشة والذعر عندما أدرك أن المقدمة المنطقية « جميع البشر فانون » لها تجربة تثبتها . فالى جانب الكلمة المجردة « موت » هناك أيضا الكلمة المشخصة الدالة على حدوث ذلك للأفراد ، وهكذا تكون الرموز أيضا تتطلب هذا التجريب . فيجب أن تقابل بتفتح من كيائنا برمته ، وعندما تمسك بنا ، فاننا نقف في مواجهتها معقودى اللسان .

وأن تحيا حياة كاملة يعنى أن تحيا الحياة بمصلصلاتها . واللغة اذا فصلت عن مصلصلاتها الالفاظية ستعبر بكفاية عن النواحي الرتيبة في الحياة ، أى المعلومات البسيطة والعمليات الخالية من أى نقائض ومحيرات ، بيد أن الجانب الأعظم من جهود الفلسفة التحليلية والوضعية في الاجيال العديدة الماضية لم تتجه الى رفع شأن المصلصلات ، ولكنها اتجهت - بدلا من ذلك - بتعسف - الى دفع جميع المعانى الى مثل هذه الصيغ اللغوية الرتيبة . ثم قتلت أمام أعيننا أى شئ يرفض أن يساق الى مثل هذا المعسكر الاعتقالى الفكرى . وكان اللغة قد أصبحت ملكا خصوصيا للمناطق وأهل التكنولوجيا والعلماء ، ويتوجب أن يخضع بالتبعية كل تخاطب لمواصفات تعسفية جامدة لمطابقة الأبحاث العملية ، حتى بغير سماح بمشاركة الحدس والالهام والتلاعب بالألفاظ والمجز والقواعد الفطرية لأى بحث ذى بال .

هنا لدينا مثل مثير للسخرية عن كيف مهتدت سيكلوجية الديانة المسيحية الطريق للوضعية المتشككة ، التى عارضت الدين الى درجة قاتلة . لم تك العقلية الحرفية تفعل ما يحلو لها فى أى ميدان آخر ، مثلما حدث فى حالة المسيحية ، حيث ردت بطريقة منهجية الدين الى نقاش مجرد من الايمان والعقيدة . ويذكر أن هارفى كوكس قد قال : « الاله الذى لن يكون أمر مؤسف . فحيثما يتركز الدين على اللاهوت العقلانى التعليل ، ويقتصر على ذلك ، ويصر على القول بانفصال الكلمة عن الرؤى ، وعلى الزعم بأن بوسع كلمات البشر الاشارة اليه ، ليس هو اله الكتاب المقدس » . وهذا السلوك قادر على تجسيم الروح ، فان ما سيترتب على ذلك هو كشط المعنى المصلصل من اللغة . وهكذا رأينا أولئك المعنويين العجباء الشائهن فى تاريخ المسيحية الذين ساقوا الدين الى وضوح جعله يبدو نثن الرائحة فى خياشيم كثيرين من أصحاب الرصانة ، وأذكر هذه الأمثلة ليس على سبيل الحصر : المواعظ الرسمية التى تحفظ عن ظهر قلب ، والحروب التى اندلعت ودارت حول مواد الايمان ، والحكم على الناس تبعا للناموس الذى استنوه هم أنفسهم ونسبوه الى الله ، وأداة المتهمين بالهرطقة .

لقد حدث كل هذا نتيجة لتحميل اللغة العادية أثقالا ليس بمقدورها حملها ، والسؤال المناسب الذى يصلح لكى يسأل عن دين أى شعب هو : ما هى التجارب التى أجروها ، وكيف نستطيع أن نشارك فى هذه التجارب » . ولكن المسيحية قد ركزت على سؤال آخر ، لم تشرك أحدا فى التفكير فيه : « ما الذى يقولون أنهم يعتقدونه ، وكيف يتواءم ذلك وعقيدتنا » ؟

وانى أتذكر بكل وضوح صراعاتى ضد المجادلات التى كانت تسعى لقتل عقلى وروحى ، والتى وقعت بينى وبين العقائد الكاثوليكية فى طفولتى والتى انحصرت فى كثرة من الأسئلة والاجابات والاستعراضات القائمة على صبيغ لفظية جوفاء يتعين أن تحفظ عن ظهر قلب ، ونطالب بالايمان بها جميعا ، والا تعرض المخالف للعقاب البدنى . . . وكانت التعاليم المتزمتة تخترق عقلى ، كأنها قوات العاصفة التى تدك أى عائق طبيعى ينشئه حب الاستطلاع الطفولى . نعم لقد كانت حربا سافرة ضد المخيلة الفتية . وهل هناك من يرتاب فى مدى الدمار الذى أصاب قدرات الرؤى فى حضارتنا جيلا بعد آخر على يد من اتخذوا الدين والعبادة سلعة تباع وتشتري ؟ فمن أجل خير روحى كانوا يبرمجوننى ، كأننى كومبيوتر بشرى يشحن بمعلومات تدعوه الى الايمان الحق . ولم يكن بين أساتذتى فى الدين أحد يعرف أن القديس توما الاكوينى ذاته قد طرح جانبا لاهوته بمجرد أن زارته الرؤيا . وقال فى هذا الصدد : « ما كتبته من أوله لآخره يبدو فى نظرى مثل النقش بالمقارنة بما تكشف لى الآن » .

ولا أظنه يخفى لماذا يزدري الوضعى المتمرد الحماقات الشمولية فى اللاهوت الدوجماتيقى ، ولماذا يصل الى حد رفض جميع الموضوعات الدينية ، ويصفها بأنها « بلا معنى » . لقد كان هذا هو رد فعلى ضد حماقة فهم المسيحية فهما حرفيا . غير أن كل ما أحدثته هذه الغفلة هو تكرار خطأ الدوجماتيقى ، الذى يغفل عدم امكان كشف معانى الرموز والنقاش الميتافيزيقى الا اذا ركزنا على رمزيتها وصليلها . ان هذا هو ممكن قوتها وقدرتها على تشكيل الضمير والوعى دون التجاء الى حقن هذه المعانى فى الذهن ، وعندما يقتنع الوضعى بأن اللغة الخالية من الصلصلة هى المقياس الكامل ، فانه يكون قد أصبح أخا للاهوتى الدوجماتيقى ، من نفس الدم ، دون أن يعرف كيف انتقلت الى عروقه هذه الدماء ، فالأول (اللاهوتى) يوثق حرفيته بالعقيدة والكتاب المقدس ، أما الثانى فيوثق حرفيته باثبات صحة اعتقاده عن طريق التجربة ، ويستبعد الأول كافة ما يفتقر الى سلطان العقيدة ، ويستبعد الآخر أى شئ يفتقر الى الاستناد الى واقعة تجريبية .

ولقد سحقت الرموز بين حجرى رحابها ، وتحولت الى رماد . ومن هذه الفتات الحرفية ، أعادا تكوين لغة تصلح للتداول ، والرؤى الفردية . . .

● الايكولوجيا ومزايا الروحانيات :

عندنا فاصل سيكلوجى هائل يفصل الطبيعة الموضوعة المطردة للعالم عن واحدة الطبيعة فى الاصحاح القديم . انه الفاصل نفسه الذى يفصل القديس فرنسيس الأسيزى عن رواية الغريب لأبير كامى . واذا تحدثنا بلغة الوجودية ، قلنا ان هذا الاختلاف عبارة عن اختلاف بين حياة انسان يشعر بالتألف هو والكون ، وحياة آخر يشعر أنه يحيا فى كون وهى .

فالقانون الكونى ، و « المستمر » الرياضى والاستمرار الفيزيائى للحياة لا شىء من هذه الأشياء بمقدوره أن يستوفى حق الصليل الرمضى Chemical marriage غير أن هناك موصفا أفضل للانصات الى الصليل فى الحياة المعاصرة . فالعلم الذى ندعوه بالايكولوجيا هو أقرب طريق اقترب فيه الوعى الموضوعى من الرؤى المقدسة للطبيعة التى تكمن وراء رمز الواحدة . وفى الحق ، فان الايكولوجيين كثيرا ما يخضعون فى بعض الأحيان لسحر الروحانيات الجنوسية القديمة . فهم يقتربون اقتربا لا يكاد يلمس من الطواف عند حافة الروح التى تفصل بين العلم فى صورته المحترمة ، والغيبيات الطبيعية .

ولقد وصفت الايكولوجيا بأنها علم مدمر . وهو وصف له ما يبرره . اذ تنبع صفاتها كالحساسية والنظرة الجامعة والوثوق من أغوار بعيدة من الحدى الاستطائقي . وتعد روحها المناهضة للعبث والفساد ابتعادا راديكاليا عن العلم التقليدى . ولا تنزع الايكولوجيا الى انشاء نسق قوامه التعميمات الرياضية ، أو « المادية الردية » ، ولكنها تستند على نطاق واسع الى حدسها لما فى الطبيعة من تناغم ، يكاد يكون محسوسا . ولا تقتدى فى أساليبها بلغة ما ، ولكنها تؤمن بالوحدة القائمة فى نسق من الدفقات ، وتستعين سيكولوجيتها أفكارها من نظرية الجشطت ، وتمثل وعيا يقف بالوحدات الكلية الأكبر من جملة مكوناتها . وفى ناحية الروح ، يتميز منهجها باتجاهه الى التأمل والعمل على اصلاح العطب ، وعماده الانصات المفعم بالاهتمام بوساطة « الأذن الثالثة » . ولقد كن لين وايت Lynn White الأصغر موافقا عندما سمى القديس فرانسيس بالأب الروحى للايكولوجيا . ولعل أميل الى اضافة الفلاسفة الهرامسة والشعراء الرومانتيكين الى أسماء مؤسسيها الأوائل . كما أن رؤى تاو الصينى قد غدت هذا التيار من جهة أخرى ، ومنذ عهد سحيق .

وفضلا عن ذلك ، فإن الايكولوجيا تتميز مثل جميع الفنون العلاجية . بالاعتماد على الأحكام التي تتخلل شتى جوانبها . ولعل هذه هي أهم علامة تفرق بينها وبين العلوم الأخرى ، وتتضمن الأنماط التي تدرسها الايكولوجيا الانسان من ناحية جسده وروحه وأفعاله ، ومن ثم فإنها قد قامت بوضع أوصاف معيارية للصحة العامة . ورأت أن كل ما يعتبر انتهاكا للتوافق الطبيعي يتعين شجبه . أما ما يساعد على النهوض بهذا التوافق فيستأهل المؤازرة . ويرى الايكولوجي ان الاتصاف بالصحة يعنى اتباع الأسلوب الصحي الصحيح فى الحياة ، وتنسب فضائل الحصافة والرقّة والعون المتبادل انسيابا سلسا من هذه الدراسة . ولعل الايكولوجيا هي أنسب شيء اهتدى اليه علمنا للاقترب من الحكمة المتكاملة . انها تستحق أن توصف بأنها العلم الأساسى للمستقبل . فهي أجدر بذلك من الفزياء .

وأنه لمن الخير العظيم لعلمنا ، ومما يمجده ، أن تشريه هذه الحساسية المستحدثة . على أن هذا الاتجاه قد مثل ابتعادا عن التقليد العلمى ، وجاء متأخرا . أما مقدار هذا الابتعاد فبالاستطاعة قياسه مما ذكره أوتيس دى Otis D. Dunkan بلا لبس أو موارد فى مقاله عن الايكولوجيا الانسانية فى آخر طبعات الانسكلوبيديا البريطانية (١٩٧١) :

« لقد كان التركيز على معنى (الوحدة الجامعة) الذى تضمنته فكرة الايكولوجيا الانسانية تهديدا مستمرا لوحدة هذه التعاليم . ولقد مثلت الأبحاث الشاملة الخاصة بهذا الموضوع خير تمثيل ما تنادى به الفلسفة الاجتماعية أكثر من تمثيلها لأحكام النظرية العلمية المستندة الى أساس تجريبي . والحق أن العديد من المعقبين قد قدموا نظرة تنادى بوجود حفاظ الايكولوجيا الانسانية على طابع النظرة الفلسفية بصفة أولية بدلا من أن تتطلع الى مكانة الدراسة النسقية » .

وبعبارة أخرى ، فإن الايكولوجيا الأكثر اتباعا لحكمة الحفاظ على الحياة قد قدمت لنا أقل حق فى التطلع الى « المكانة » الأسمى للعلم الحق . ولقد أسرع المجتمع العلمى وبادر باحتضان الايكولوجيين كناطقين باسمه فى الأزمة البيئية . وكان هذا عين الصواب . ولكن هذا الاجراء قد كان حقا أشبه بما قامت به الكنيسة الكاثوليكية فى مرحلة متأخرة ، عندما منحت القداسة لجان دارك ، بعد أن قام حراسها بحرقها بتهمة السحر .

ومع هذا فإن حدوث ذلك متأخرا كان أفضل من عدم حدوثه على الإطلاق .

بيد أن هناك مشكلة أعمق . انها مشكلة لم يواجهها بعد حتى أقدر علمائنا الايكولوجيين . وعندما سيحدث ذلك ، فهل سيكون بمقدورهم الحفاظ على تمتع دراساتهم بالاحترام من الناحية العلمية ؟ . هناك احتمال أن تكون هناك هرطقة كامنة فى ثنايا الحساسية الايكولوجية ، قد بدأت الآن تنتشر فى العالم الصناعى ، وان كان أولئك الذين شاركوا مشاركة فعالة فى الايكولوجيا عن طريق الارتياح فى مدى كفاية الرؤيا العلمية للطبيعة ، بوسعهم أن يدركوا هذه الحقيقة .

وسأحاول أن أصور ما أعنيه ، ان النقطة التى أبحث عنها تظهر بكل وضوح فى القراءة الخيالية للغاية للطقوس البدائية . والفقرة التى ساستشهد بها منقولة عن مهندس المناظر مخطط المدن ايان ماكهارج Ian Mcharge ، تكشف على خير وجه البصيرة الايكولوجية التى يعرضها فى جميع أعماله :

« عند قبائل الايركواز ، كان الدب يحظى بأعظم تقدير وعندما كانوا يقفون وجها لوجه أمام الدب أثناء اصطياده ، كانوا ينشدون مونولوجا طويلا يسبق عملية القتل ، يشرح فيه احتياجات الصياد شرحا كاملا ، وتعطى التأكيدات بأن دافع القتل كان الحاجة ، وليس الرغبة فى جلب العار . وإذا أردت تحديد موقفك من الفريسة ، كان عليك أن تتبع هذه النظرة ، التى تساعد على توطيد الاستقرار فى أى مجتمع من مجتمعات الصيد والصياد الذى يعتقد أن جميع المسائل والأفعال مقدسة ، ولها عواقب ، سيحرص على اثبات احترامه وفهمه لعلاقته بالبيئة ، وسيحقق حالة من الاستقرار فى هذه العلاقة ، يعنى سيعيش متوافقا وطبيعتة ، ويستمر فى البقاء من أجل ذلك » .

ويعد التفسير المرهف الحس الذى جاء به مخرجا جديرا بالاحتفاء ، ولعله يحورنا من نظرتنا المتركزة حول عنصرنا والتى تدفعنا الى الاعتقاد بأن أسلافنا الذين سبقوا عصر العلم ، لم يكونوا بشرا بالمعنى الصحيح للكلمة ، هنا لدينا نوع من البصيرة والتعاطف الذى حول الكثير من الشعوب الفتية الى مناضلين باسم الأنثروبولوجيا . ولقد تأثروا بهذا المبادئ تأثرا شديدا قريهم من المحافظين الينوليثيين (حسب تعبير بول جودمان) ، الذين يسعون لاهياء الأساليب الفولكلورية البدائية .

ولكن عليك أن تعيد قراءة الفقرة التى استشهدنا بها مرة ثانية ، ولاحظ تقدير ماكهارج ، لما سماه : «النظرة التى تتبع مذهب وحدة الوجود» ، (أى التجربة التراسنندتالية للواحدية) وقد اعترف بأن لها دورا وظيفيا . وما استخلصه من ذلك هو أن الحساسية التى وصفها قد ظهرت بضربة

حظ ، وأن لها دورا نافعا . ولقد أثبتت فاعليتها عندما أنتجت نسقا
ايكولوجيا ، تنظمه الطقوس ، ويحاجي ماكهارج ويقول : ان المجتمع
الصناعي يتعين أن يخترع أداة مماثلة في نجاحها للتعامل والبيئة . ولكنه
عندما يشرع في مناقشة هذا الاقتراح ، فانه يجنح الى التساؤل : « هل
هناك مكان آخر نتجه اليه للاهتمام الى نموذج دقيق نسترشد به في مسائل
العالم وأنفسنا غير العلم ؟ » .

وهنا يكمن اللغز . فهل يعد التحليل الوظيفي للجانب الروحي في
الطبيعة كافيا ؟ . أو ألسنا نرى هنا أيضا رمزا ترانسنداليا في طريقه
الى التكتف ؟ . ان الايكولوجيا نقف في مفترق طرق حرج . فهل
تتحول هي الأخرى الى تقنية أخرى متمركزة حول الانسان . تسعى
لزيادة كفايتها في الأداء ، الذي يهدف الى تحقيق صالح ذاتي مستنير ذي
خبرة ، وقدرة على تدبير الموارد المالية لأمد طويل ؟ . أم انها ستقابل
الروحانيين الطبيعيين تبعا لشروطهم ، وبذلك تكون قد اعترفت بأن واجبنا
يتطلب أن نحتضن الطبيعة ، وكأنها شخص محبوب ، يكن فيه شيء
مقدس ، مثلما يكمن فينا ؟ .

وتدعو الايكولوجيا الى الحذر ، ولكن ما الذي يدفعنا الى التزام
الحذر ؟ . هل يرجع هذا فقط الى أن سخائمننا قد أصبحت تهددنا
بالخطر ؟ . ان هذه مجرد اجابة واحدة ، وتبعا لمفهوم هذه الاجابة فان
الطبيعة ستظل محتفظة بموضعها ، اذا أمكن استغلالها بطريقة أكثر
موامة ، ولكن ثمة احتمالا آخر . فعلينا أن نتعامل بحذر والطبيعة ، لأن
الحذر تعبير عن العشق ، وعشقنا مدعو للقيام بدور ، وهذا كلام لا يقال
من باب المجاز وحسب .

فعاجلا أو آجلا (وفي الحق ان الزمان المقصود هو الآن) ستمكن
الايكولوجيا من الاستحواذ على حساسية مشابهة لحساسية الصيادين عند
قبائل الايركواز ، وعلى رؤى جميع المؤمنين بروحانية الطبيعة ، وستضطر
الى أن تواجه بكل اخلاص الحقيقة الهائلة التي ترى أن العلم الحديث في
أعمق استبصاراته الايكولوجية مدين للتقاليد الدينية ، التي تمتد الى
أصول إحدى العقائد القديمة (الشامانية) . اذ كانت تجربة الشعور
بواحدة الطبيعة تشع من خلال الوعي البشري ، قبل أن يهتدى نيوتن الى
الأعداد التي استعان بها لتصوير هذه الحقيقة العظيمة بأمد طويل .

ان الايكولوجيا تتأرجح بالفعل على حافة الهرطقة . فهل تتسم بقدر
كاف من الشجاعة ، يساعدها على السير قدما ، وعندما تفعل ذلك فانها
ستحدث ثورة في العلوم في جملتها ؟ . ولو تحققت هذه الخطوة ، فانها

لن تكون مجرد امتداد في ميدان البحث ، ولكن سيكون معناها حدوث تحول في الوعي . لقد قدمت لنا كاتلين رين Rai في بيت واحد من الشعر « حد الموصى » بعد أن شحذته على أفضل وجه .

« ليست الطيور هي التي تكلمت ، وإنما هم البشر الذين تعلموا الصمت » .

فعند كثيرين ممن أصابتهم الحضارة بالاغفاء ، من أولئك الذين تعلموا بالفعل أن الصمت (ويعد رمزا للصصلة) ، الذي تمثله الأيكولوجيا هو الوصلة الرهيفة الأخيرة بالتيار الأساسي للعلم . إنها العلم الأوحد الذي يبدو قادرا على استيعاب الاخلاقيات وتجربة الرؤى الروحية ، ومن ثم فإن بمقدوره أن يكون علما للانسان في شموله . ولكن ليس هناك ضمان لقيام الأيكولوجيا بمد ذراعها لاحتضان هذه الأبعاد الأخرى من العقل . وقد تنتهي في صورتها عند محترفي أتباعها - على أقل تقدير - كشيء لا يزيد عن نسق معقد للحفاظ على الموارد الطبيعية ، وسيظل السؤال مفتوحا : ما الذي ستؤول اليه الأيكولوجيا . هل تصبح آخر العلوم العريقة ، أم أول العلوم المستحدثة ؟

● علم الدهن الرابسودي :

لما كان العلم يسيطر على لعبة الواقع في المجتمع الصناعي الأرقى ، لذا فاني مقتنع بأن ما أقوم به الآن من انتقاد قاس لسيكولوجيته له اتصال كامل بمسألة استعادة سلامتنا الحضارية . ولو فتلنا في تغيير هذه اللعبة تغييرا جذريا ، لن يكون للصحة العقلية أو الديموقراطية فرصة كبرى للصمود أمام الزامات التكنوقراطية ، وبينتها المصطنعة . لهذا السبب ، فإن العلم ذاته لا يحتمل أن يستمر في البقاء في صورة تزيد عن الصورة الكاريكاتورية لأخلص تطلعاته ، ما لم ينضم الى حملة توسيع الوعي ، وان كان من المؤكد أن هذه المغامرة ستكونه فقدان الكثير من الامتيازات التي يتمتع بها الآن بوصفه منح التكنوقراطية .

لقد عرضت جملة تشخيصات حكيمة لأوصاب علمنا ورؤياه ذات الجانب الواحد . وطالب ابراهام ماسلو Maslow بضرورة حدوث تكامل هيرارشى للكثير من أشكال المعرفة ، بما في ذلك تلك التي تعلمناها في تراث « زن » و « تاو » . ومنذ أمد بعيد ، دعا لويس مامفورد الى ظهور علم يستند على « صورة عضوية للعالم » ، بدلا من الاقتداء بنماذج الآلات . وسعى لانسيلوت لو وايت لخلق وحدة بين الفن والأخلاق والفلسفة الطبيعية في نطاق علم « للشكل » ترتد أصوله الى جوته . واستعمل

بلاكبيرن تصور التكاملية Complementarity كنموذج لخلق تكامل بين التجربة الحسية والحدس والموضوعية . ولقد غدا ارثر كويسلر من السنة الحال الشعبية الرئيسية المعبرة عن اتجاه علماء البيولوجيا والنفس الذين ابتعدوا عن الأساليب الروتينية وعن السلوكيين ، والذين يطالبون بتركيز جديد على الوحدات الكلية والأنساق ، وتشترك نظرتي ونظرات جميع هؤلاء المفكرين في الأساس الهائل الذي ينادون به . وجوهر نقدهم وانتقاداتي هو القول بأن العلم يركز على أساس محصور للغاية ، وهذا الأساس هو « الشخص » فلقد أوصد العلم الأبواب أمام الكثير من التجارب ، وبذلك يكون قد شوه تشويها شديدا ما يدرسه . وترتب على ذلك أن تحول الى جهاز آلي لانتاج الأبحاث . غير أن ما يصبه لا يضيف الى الفلسفة الطبيعية التي ترتقى بالحياة .

بيد أنى أعتقد أن أمام العلم ما هو أكثر من الانغماس في ردائل النظريات الرديئة والآلية . اذ يتعين عليه أن يظهر نفسه من النزعة الحسية « الصنمية » ، التي ورثها من الخلفية العبرانية المسيحية . ولن يكون أى تغير فى العقل العلمى قد ذهب بعيدا بالقدر الكافى اذا لم ينجح فى اعادتنا الى الرؤيا الروحية للطبيعة . وفي هذه النقطة ، فان فكرى يعد صدى لما قاله « سيد حسين نصر » . فأننا أتمائل معه فى الاعتقاد بأن علمنا يجب أن يدرس مرة أخرى كيف يتأمل الطبيعة لا بوصفها عالما مستقلا للواقع والحقيقة . وانما باعتبارها مرآة تعكس واقعا أسمى ، وبانوراما هائلة من الرموز التي تتحدث الى الانسان ، ولها دلالة عنده ، وباختصار ان ما سعى اليه هو خلق علم للذهن الرابسودى .

لعل هذا المطلب مطلب جسيم ، تصعب المطالبة به من مهنة منظمة تنظيما محكما ، وتبدو كأنها فى قمة النجاح الفياض والانبهار بقدرتها على تحقيق « نتائج راسخة » . ان الرؤية المنفردة شديدة الابتعاد عن الوعي المؤمن بالمشاركة والتعددية ، والذي يحتاجه « الذهن الرابسودى » . ومع هذا وبمعنى آخر ، فان الذهن الرابسودى قريب من عقر داره ، نفس قرابة الرموز التي يهتدى بها العقل العلمى ، فى طريقه الهابط من خلال الزمان والمادة ، ويكفى فقط أن يتمكن العلماء من اعادة استعادة المعانى الجذرية لهذه الرموز - لنا ولهم - وادراك ما يدينون به للقدر على الرؤيا ، التي نبعت منها الرموز . فحتى فى آتفه الصيغ الرياضية للعلم ، فاننا نرى الرموز تنهاوى فى انتظار بعث الدفء فيها ، واعادتها للحياة . ولم تك الأعداد دائما محرومة من الصليل ، كما جاهدت الفلسفة لجعلها كذلك . اذ كانت فى يوم من الأيام من موضوعات التأمل ، ففى نطاق التقليد

الفياغورى ، الذى يعد صورة متأخرة للسحر القديم المعتمد على الأعداد كان كل فعل يجرى فى أية « حسبة » يعد تعبيراً عن الهارمونيّات الجزئية فى نطاق « الواحد » .

ويرى نصير مذهب الرياضيات الرديّة (*) فى تطلعه لمواصلة عمله باستخدام أدوات للقياس ، أن هناك قدراً أعظم من النفع يتحقق إذا بدأنا بالواحد ثم اعتمدنا على عملية العد ، بعد تجميع أجزاء الواحد فى أكوام منفصلة لا معنى لها ، أى أكوام من الأشياء المتناثرة هنا وهناك فى خواء كأنها ذرات ديموقريطس وجسيمات الضوء عند نيوتن . « بيد أن هذه الطريقة ليست الطريقة الوحيدة لتجريب العدد . فهناك أيضاً العد « الباطنى » ، الذى يساعد على الاحساس بأن الأشياء أجزاء من كل ، وأن الكثرة ما هى إلا أجزاء تجرى وتلاعب فى نطاق الواحد . وفى حالة مثل هذا الاحساس بالعدد تكون كل معادلة عبارة عن موازنة بين قطبين واستخراج للواحد من الاثنين . وأما فيما يتعلق بالصيغ الهندسية ، فأنها لن تفقد سرها فى نظر الفنان ، أو نظر الرياضى ، كما يخمل . وليس مستبعداً أن يفلح أى قدر من الموضحة فى إزاحة الصليل الرمزيّ الذى ينبعث من التوتر الغريب بين الخط المتشكل والمكان الذى لا شكل له ، وبين ما هو محدد ، وما هو خال من التحديد ، نعم يتعين أن لا تفقد الأعداد والأشكال أى شيء من نفهما ، حتى تظلان على اتصال بأسرارهما التليدة ، وإن كان التأمل سيستغرق بطبيعة الحال - وقتاً من الأوقات المخصصة للقياس ، لأنه يبطئ البحث ، وليس من الأشياء التى بوسع الكمبيوتر إجرائها .

على أن ما كان مقصوداً بكل ذلك هو إعادة ملاحظة المفارقة الخاصة بوجود هوية بين الرموز الترانسندنتالية والرموز المكثفة ، وإن كان بينهما تضاد يتماثل والتضاد بين الصورة السلبية (العفريّة) وصورتها الموجبة . ولعل هذا يحذرنا ويعرفنا أن علم الذهن الرابسودى لا يمكن أن يتحقق بضمن بخس ، أى بمجرد ذكر التفكير فى هذه المسألة بعد فوات الأوان ، كما أعتيد فى حالات البحث التى لا تتوقف ، كما أنها لن تتحقق بإعطاء شباب العلماء دراسة إضافية فى طبيعة التاوية (نسبة الى تاو Tao) الصوقية . إذ يتطلب هذا الأمر أحداث تغير فى الحساسية الأساسية للفكر العلمى ، ويتعين القيام بذلك ، حتى إذا اضطرونا إلى إجراء مراجعة شاملة للطابع الوظيفى للعلم وموضعه فى الحضارة . ولا يخامرني أى شك أن مثل هذه المراجعة ستأتى فى القريب . إن الذهن الرابسودى

* "reductionist"

سيمهل خطوة البحث (مقطوعيته) بقدر لن يكون محتملا تبعا للمعايير المهنية الجارية . انه قد يخضع قدرا كبيرا من البحث لتأمل الطبيعة التي ربما عمقت المعرفة ، ولكنها لن تزيدها . وقد تنتهى يقينا ببعض اتجاهات البحث من أثر نفورها من طابعها الردى ولا حساسيتها ، والمخاطر التي تلحقها بالمجتمع .

فأى موضع اذن يتعين للعلم احتلاله فى حضارتنا ؟ . لقد قارن استيفان تولمين 'l'oulmin' الفكر العلمى بعملية رسم الخريطة ، وأشار الى وجود تشابه بين علاقة النظرية بالطبيعة وبين علاقة الخريطة بالمنظر الطبيعى . وفى نظرى ، يعد هذا التشبيه مثمرا ، ويستحق التمعن ، وان كان لمثل هذه التشبيهات حدود تقف عندها الى حد ما . ويتشابه أى نسق من المعرفة العلمية والخريطة ، فى أن كليهما يساعدنا على تخطيط رحلات ناجحة فى المدى القريب ، خلال أجزاء من العلم تم رسمها . انها وسيلة ناجعة وبارعة تيسر لنا قدرا عظيما من اليقين فى نبؤاتنا وتكيفاتنا . وما من شك أنها تمثل براعة انسانية قيمة تبهرنا تبعا لذلك . ولكن ، وكما لا يستطيع أية خريطة أن تتجاوز كونها رسما تقريبا مختارا للأرض التي تمثلها ، كذلك ليس بمقدور أية نظرية أن تكون أكثر من تمثيل تخطيطى للطبيعة . ولا يعنى ذلك أنها لا تزيد عن مجرد نموذج ، لأن هناك نقطة الالتقاء الحقيقية دائما بين النظرية والجزء من الطبيعة الذى يرتبط بها . غير أن نقطة الالتقاء هذه لا تزيد عن نقطة ، وقد يكون من الصعب التشيطن والقول على وجه الدقة ما هو طابعها . وغاية ما يمكن قوله هو أنها تساعد على ترتيب العالم حتى يستطيع التعامل معه بقدر أكبر من النجاح .

وتجاهل المعرفة العلمية - مثلما تفعل الخريطة - الكثير من أجل . مثل هذا الهدف النفعى . وهذا هو الأساس الذى يرتكن اليه الاتجاه الانتقائى الذى يتبع عند انشائها ، وقد نقضى على قيمة الخريطة قضاء مبرما ، اذا تناسينا أنها ليست المنظر الطبيعى نفسه ، أو أنها قادرة على تصويره تصويرا مستوعبا شاملا ، يتشابه معها تشابها بعيدا ، ولو تناسينا ذلك ، فاننا سنصاب بالجمود مثل أى روبوت يطبع برنامج الكمبيوتر ، ونفقد المرونة العقلية والحكم الحدسى الذى يتعين على كل مسافر أن يحافظ عليه . وقد نتعرف بعد ذلك على الخريطة فى أدق تفاصيلها ، وان كانت معرفتنا تتصف باكاديمتها البحتة ولا تجريبيتها وضاحتها . وعند هذا الحد ، قد ينتهى الأمر بأن تصبح الخريطة شيئا غير عملى ، وتقضى بذلك على الغاية الأصلية منها . وكما عرف كل مكتشف..

حكيم فى التاريخ فان أفضل خريطة لا يمكن أن تحل محل المرشد الوطنى الذى قد لا يكون قد سمع حتى باسم الخريطة . ولكن المرشد يعرف مواضع المطبات « والتخريجات » والموارد الدفينسة فى أرض البلدة ، ويعرف أين توجد الوحوش الضارية ومواضع انتشار الحميات ، ويعرف كيف يتصنعت لسماع الرسائل الخفية للأرض ، وكيف يحيا على هذه الأرض على أفضل وجه .

وعندما نصر على جعل المشروع العلمى الفيصل فى كل معرفة ، فان حالنا يتماثل وحال من يعتقد أن راسم الخرائط يعرفون عن الأرض ما هو أكثر مما يعرفه الوطنيون الذين يحيون هناك ، أو الفنانون الذين جاءوا لرسم مواضع جمالها ، أو القسيس الذين يحرسون بقاعها المقدسة . ومثل هذه النظرة حماقة تسير على قدمين ، اذا استعرنا عبارة بنتام . انها تؤدى الى حالة الغطرسة السخيفة التى يتصف بها عالم الاجتماع ، الذى لا يعرف غير ما جاء بالكتب ، عندما يصر على القول بأنه يعرف عن الأكواخ وأحياء « الجيتو » أكثر مما يعرف الأهالى الذين يعيشون فيها ، بفضل النماذج السلوكية التى يسترشد بها ، أو نوع الأنساق التحليلية التى تشتمل على جميع أنواع المشروعات التخطيطية ، ولكنها لا تحتوى أبدا على تجارب من يحيون حياة فعلية على الأرض التى جرى عليها التخطيط ، أو هذا النوع من العلاج النفسى الذى يزعم أن الدكاترة يعرفون عن ادمان الخمر أو تعاطى المخدرات أو الأمراض العقلية أكثر مما يعرفه من ابتلى بهذه المصائب ، أو نوع الفيزياء الفلكية *astrophysics* ، التى ترى انها قد عرفت ما يكفى عن النجوم ، باستثناء لماذا نظر اليها يوما من الأيام نظرة تقديس .

عندما يفكر العلماء فى الطبيعة أو المجتمع أو البشر فانهم يفكرون فى الواقع فى مجموعة كبيرة من الأنساق والنماذج ، التى لا غنى عنها لمهنتهم ، والتى تحترم لأنها جديرة بالتقدير . غير أن الجانب المصطنع فى هذه الأنساق شديد للغاية ، والفجوات بينها واسعة الى أبعد حد ، على الدوام ، بحيث تسمح بسقوط عوالم كاملة من التجربة من خلالها ، والظن أن جميع هذه الأنساق ستلتئم سويا يوما ما ، وتؤلف صورة كاملة ومطابقة لأصل الواقع يتشابه ومحاولة رسم خريطة كاملة لا تغفل أى شئ . ولو أمكن ذلك ، فان هذه الخريطة ستتمائل فى ضخامتها واحتوائها على شتى الأشياء والأرض التى مثلتها ! ، وستصبح بالتبعية لا عملية بالمرّة ، ولكن ما يبرد الاسلوب التجريدى الأسفى الذى يتبعه العالم فى نظراته للكون هو طابع هذا الاسلوب الانتقائى ، وما يحققه

من نفع محدود على أفضل وجه ، وحتى الانبهار الفكرى بتوهم حل معضلات النظرية ، فانه مرتبط أيضا بمبدأ المنفعة باعتباره المحك الذى يحدد صحته . وما تمخض عن هذه التدابير ، كما يذكر فى القول الشائع هو الزعم بأن هذا المحك فعال حتى لو اقتصرته قيمته على شحذ قدرة الباحث على التنبؤ بعواقب تجربته التالية .

ولقد ازدادت حضارتنا خيرا باتباع هذا الاسلوب من الفكر ابان القرون الثلاثة الأخيرة . ولقد نجحنا فى صقل هذا الاسلوب بحيث أصبح يتميز بالمهارة الفائقة ، فى العلوم الطبيعية على أقل تقدير . (وان كان تطبيقه على العلوم السلوكية موضع شك ، لانه سيكون أشبه برسم خرائط لمناظر طبيعية وهمية لا تتوقف عن التغير ، ويعيد سكانها خلقها على ضوء ما تكشفه أية خريطة جديدة) . وما نشعر به من زهو لهذه المهارة أمر مشرّع ، وان وجب الانتباه الى أنها رؤيا متخصصة قاصرة للواقع . وما أشبه المناقشات التى تدور بين العلماء بالنقاش فى المشكلات المتقدمة فى صنع الخرائط فى احدى الحلقات الدراسية ، والتى تتركز على طريقة رسم الخرائط ، ان ما يتحدث عنه هؤلاء الرسامون هو خرائطهم ، وليس المناظر الطبيعية . وهذا يفسر لماذا يبدو ما يقولونه غالبا حافلا بالمفارقات عندما يترجم الى اللغة العادية ، وعندما يتناسون الاختلاف بين الخريطة والمنظر الطبيعى ، وعندما يقنعوننا بتناسى هذا الاختلاف ، ستترب على ذلك جميع أنواع التبعات والعواقب ، اذ سينجم عن ذلك خطر امكان انحرافنا انحرافا يائسا عن أى اتصال بالمنظر الطبيعى نفسه . وقد يتحقق ذلك بقدر كبير بحيث يبدو أى تقدم نواصل الحصول عليه فى تقنيات صنع الخرائط كمجرد تغلغل فى الحماقات المتعامة ، وفى أية نقطة اذن يكون من الأفضل اغلاق باب العلم من أجل استعادة المعقولة التى ولدت معنا .

أما الأسوأ من ذلك فهو ما ينتابنا من خطر الانبهار بالمختصين ، الذين تبدو معرفتهم الرهيفة بعيدة المنال عنا ، وهذه هى بداية السياسة التكنوقراطية . والحق ، لقد منحتنا البيئة المصطنعة خريطة نعيش فيها ، بدلا من العيش فى المنظر الطبيعى ، وهكذا وقعنا فى براثن رجل العلم وقبضته ، وعالمه الذى يراه بعيون صنّاع الخرائط .

غير أن ما يفوق ذلك سوءا هو أننا عندما أخطانا وتصورنا أن الخرائط هى المناظر الطبيعية شئ واحد ، فأننا قد انتقصنا من قدر أية وسيلة أخرى لمعرفة أرض العالم ، ووصفناها بأنهب نوع من الوهم . وبذلك أوصدنا أبواب أغنى مصادر البهجة والثور فى الشخصية الانسانية .

ثم نسينا بعد ذلك أن رسم خريطة لاجدى غابات قرية ما أدنى مكانة من زيارتها وزيارة أهلها ، كما أن رسم خريطة لأخدود مقدس لا يرقى الى زيارته والتعبد على أرضه ، وقد يكون رسم الخرائط أمرا شائعا وناغما ، وقد يتطلب قدرا كبيرا من الموهبة الفكرية الذهنية ، وقسطا وفيرا من التدريب ، ولكنه لا يزيد عن وسيلة هامشية لمعرفة المنظر الطبيعي

فهل نحط من شأن العلم ، اذا نظرنا اليه على هذا الوجه ، لا تخفى صحة هذا الرأي . على أن العلم قد بولغ في الاشادة به من أثر ضرورات الحياة المدنية الصناعية ، ومسايرة للانتهازية السياسية للتقنوقراطية . ان العلم قد وصل الى القمة الثقافية التى يحتلها الآن بطريقة فظة بدون وجه حق . وسوف يكتشف العلم أنه قد أصبح أكثر اتصافا بالانسانية بمجرد نزوله من هذه القمة . ويستحق العلم بوصفه مهارة انسانية أن يتابع كأي مهارة انسانية أخرى ، ولكن نتاجه لا يرتبط أيما ارتباط بما يعطى الحياة معنى اللهم الا اذا تكامل وأصبح مثالا أعلى للذهن الرابسودى .

فهل ستسبح الفرصة لكى يحدث مثل هذا التحول فى الحساسية فى نطاق المجتمع العلمى ؟ لست أتوقع كل هذا ، ان الذهن الرابسودى قد يعنى حدوث ثورة فى الوعي ، التى تحدث ثورات حقة من داخل القصر ، وبخاصة اذا كان العائشون بداخله يرتعون فى بحبوحة من العيش . ولو أمكن استعادة الرؤيا المقدسة للطبيعية ونظرنا الى العلم كدراسة للروحانيات ، فإن هذه المهمة ستتحقق من خارج من يمتنون مهنة العلم . على يد المافريك Mavericks ، والمنشقين الذين تنازلوا عن امتيازاتهم الماندرين التى يتمتع بها أهل مهنهم من العلماء ، من أجل الاقتراب من الكتاب المقدس . وفى ظل المجتمع التكنوقراطى ، يدفع الفيلسوف الطبيعى ثمنا باهظا مقابل اعتقاده أن الحكمة لها قيمة أكبر من المشروعات العملية . ويمر العلم فى صورته المتشامخة على مثل هذه الاستثمارات الهزيلة من الكرام ايثارا لأبحاث المتخصصين بعائدها الوفير ، بيد أن هناك أحداثا مهولة يضطلع بها شباب وعواجز من الناعسين المخاطرين فى العلم من أولئك الذين يرغبون مشاركة الفنانين فى دورهم وأحاسيسهم ، ومشاركة متصوفى الطبيعة والفلاسفة البعيدين عن التيار السائد ، وخليط متنوع من مخربى الحضارة أيضا . انه سيؤتى ثماره يقينسنا فى الوقت المناسب .

ان علمنا مصاب بالهوس ، والأمر بالمثل فيما يختص بتكنولوجيانا ، لأنه يحمل عبء الحضارة الذى يدعمه للبحث عن معنى لمجتمع ، حيث يتعذر العثور على معنى ، أى فى واقع حافل بالرموز المكثفة ، وهى مهمة

لا طائل وراءها ، لأن الرمز المكتف هو بكل دقة الرمز الذي اغترب عن معناه الجذري . انه لم يعد يناسب غير المعرفة المرتبطة بالقوة والسلطان . ومع هذا فسيواصل العلم شق طريقه بتزمت فى نطاقات دائمة التكثيف للوجود آملا أن يهتدى الى حقيقة قصوى ما ، قادرة على الزود عن مطلبه ، أى سر الحياة بعد تحضيره فى أنبوبة اختبار . أصل الكون . . أو ميكانيزم العقل . غير ان أقصى ما سيهتدى اليه لن يزيد عن كاريكاتوريات رديئة ، ووسائل عملية عديمة Know how .

ولو صح أنه بالمقدور احداث تحول فى مبدأ الواقع فى العلم الحديث ، فان هذا التغير سيحدث بصورة عكسية ، وفى صورة هرطقة ، على حافة حضارتنا ، ويشق طريقه منها متجها الى المركز ، ولعل علماءنا وحراس الروى الفذة فى المجتمع المدنى الصناعى ، والذين يقومون بدور أشبه بدور صواميل الفكر فى النظام التكنوقراطى من بين آخر من سمع هذه الأخبار .

إزالة النفايات بقلم جون باسمور (*) :

[جون ارثر باسمور (١٩١٤ -) مؤرخ معروف للفلسفة وفيلسوف . تولى منصب عميد معهد الدراسات المتقدمة فى الجامعة الاسترالية الأهلية بكانبيرا . وله اهتمامات كبيرة بالعلم والمشرح والأدب والموسيقى والفنون الرفيعة] .

فى نظرى ، ثمة تنافر بين الزعم بأننى قد قمت بحل إحدى مشكلات العالم الايكولوجية ، وبين أحد ادعاءاتى الأساسية . فلقد ذكرت أن المشكلات الايكولوجية لا يمكن أن تحل الا اذا اشترك فى حلها العلماء والتكنولوجيون ورجال الاقتصاد والسياسة والادارة ، ولم أذكر اسم الفيلسوف من بينهم ، فما بالكى اذا أراد هذا الفيلسوف القيام بمهامهم جميعا ، اذن فماذا فعلت ؟ . ولو صحت مقارنة الأشياء الصغيرة بالأشياء الكبيرة . فان ما قمت به كان السعى - مثلما فعل جون لوك - الى القيام بدور أحد صغار العمال ، فقد حاولت أن أزيد الأرض استواء ، وأن أزيل النفايات التى تعترض طريق المعرفة ، ثم انتقل عن طريق المعرفة الى الناحية العملية الفعالة . وسأحاول أن أنظر الآن نظرة أكثر تبصرا بالعواقب لما حاولت ازالته .

(*) نقل عن Removing the Rubbish

حسب كتاب Man's Responsibility for Nature

بالتيف John Arthur Passmore (١٩٧٤)

أولا - « النفايات الغيبية » ، دأى بذلك النظرة القائلة بأن الغيبيات قادرة على انقاذنا ، بينما تعجز التكنولوجيا عن تحقيق ذلك . ولقد كان للعلم والتكنولوجيا والديموقراطية وحرية العمل دائما أعداء . « فالنزعة الغيبية » و « النزعة البدائية » و « النزعة السلطوية » - كان لجميع هذه النزعات أنصار على الدوام . ولم يك الاحتجاج المستند الى مبادئ الايكولوجيا موجهها ضد قصر النظر والطمع فحسب ، ولكنه انصب - بصفة أساسية - على تلك النظرات الخاصة بالطبيعة والمجتمع ، التي تسخر لتبرير قصر النظر والطمع ، وكان لها ما يبررها ما فى ذلك شك ، كما اعترفت بكل حرية . غير أن هذا الاحتجاج قد استغل كسلاح جديد وقوى فى المعركة القديمة بين العقلانية والغيبية ، مثلما حدث عندما حاول فريزر دارلنج أن يقنعنا بأن الغرب قادر على حل مشكلاته الايكولوجية ، اذا نظر للمشكلة نظرة جامعة ، أو نظر اليها على طريقة زرادشت ، وأدرك أننا جميعا من خامة واحدة ، وأن الاختلاف يقتصر على الاختلاف فى الدرجة ، وأنه بالمقدور تصور الله ككينونة قائمة فى الكل ، ونابعة من الكل ، أى ككون يتصف بالجلال والقداسة . (وطبقا للموضة الشائعة ، فقد جنح دارلنج الى اكتشاف تمثيل زرادشت للغرب فى أسمى حالاته ، هكذا وبكل بساطة) . وبعد لحظة ، رأيناه يستحثنا على ممارسة المثل الأعلى لطبيعتنا الأرستقراطية ، وأن نكون خادمين للكوكب الذى ولدنا من أجله ، والذى مازلنا مرتبطين به (١) . ان تضرعه ، بالكمون *immanence* والأرستقراطية فى الوقت نفسه . وتأكيده لوجود اختلافات أساسية ، وانكاره لها فى نفس السياق ، لأعظم مثل فذ للتفكك الفكرى للنزعة الغيبية الغربية . والمثل الأعلى للأرستقراطية الذى يقوم بدور الخادم . سواء لله أو للشعب أو لكوكب الأرض ، من مظاهر الاتجاهات التسلطية . وتعمل فلسفة « الكل » كما تمثلت فى المثالية الكلاسيكية الجرمانية للربط بين الشيتين . اذ يعد الكل الشامل مطلقا اجتماعيا وميتافيزيقيا معا . وفيه ينغمس الفرد انغمارا كاملا . ولم يأت فريزر دارلنج بأى جديد عن الحضارة الغربية . وكل ما حاول استحدثاته هو الاعتراف بهيمنة وهم من أخطر الأوهام التى خضعت لها هذه الحضارة ، أى الوهم الغيبى الشمولى . ولقد قمت بالاحتجاج على هذه المحاولة بالذات .

(١) Man's Responsibility for the Environment — Frazer Darling

Biology and Ethics بعنوان Ebling ضمن كتاب أشرف على تحريره

- منشورات معهد البيولوجيا لندن ١٩٦٩ رقم ١٨ ص ١١٩ ، انظر أيضا الى مقال

George Seddon تأليف The Rhetoric and Ethics of the Environment

(ديسمبر ١٩٧٢) من ٤٢٧ - ٤٣٧ .

بطبيعة الحال ، هناك أسباب خاصة تفسر لماذا اعتقد كثيرا أن الايكولوجيا في جوهرها اتجاه غيبي ومناهض للعلم ، أو اتجاه يجر في أذياله فلسفة تسلط الكل على الفرد أو الجزء . لقد كان الاتجاه العام للعلم الغربي تحليليا ، يرمى الى تفتيت الأشياء الى مكوناتها الذرية ، وفسر السلوك على نطاق واسع بالرجوع الى سلوك الجزيئات والجسيمات ، ومن ثم قام علم «التربة» الكلاسيكي بتحليل تربة الأرض الى كثرة من الجزيئات ، التي تتماسك بفعل القوى الفيزيائية . وهذه الطريقة في النظر الى حال التربة ، لها أهمية كبرى ، في بيان مسلك بقعة من الأرض عند هطول مطر غزير ، أو عند حرثها . ولا ينظر العالم الايكولوجي الى الأرض على أنها مساحة من التربة ، ولكنه يراها بالأحرى كعنصر من مقومات الطاقة ، ينتمى الى « كل » أكبر . وفي هذا الصدد كتب الدو ليوبولد : « ليست الأرض مجرد تربة . انها نافورة أو نبع للطاقة ، تندفق في شكل دوائر أو حلقات من الترابيات والنباتات والحيوانات . ان التسلسل الذي تمر فيه عملية الغذاء بمثابة القنوات الحية التي تنقل الطاقة الى أعلى ، ثم يعيدها الموت والتحلل مرة أخرى الى التربة (٢) » . ويرجع التغير في خصوبة التربة الى تقطعات في مثل هذه السلسلات والدورات ، بالمثل . فبينما يدرس العالم البيولوجي من أنصار المذهب الذري الكائن العضوى باعتباره نسقا من الخلايا ، ومن الجزيئات ، فان العالم الايكولوجي ينظر الى موضع هذا الكائن في نسق أرحب يتجاوزه ، والى العلاقة بين هذا الكيان العضوى وموضعه ، وبين أنساق أرحب .

على أن هذا لا يعنى أن الايكولوجي قادر على استبعاد الدراسات العملية ، أو الاستغناء عنها . فاذا تطلع الايكولوجي لفهم الطريقة التي تتكون بها الأملاح الزئبقية في الكائنات البشرية ، توجب عليه أن يبحث أولا - طبيعة سلسلة الغذاء ، التي تيسر للأملاح الزئبقية الموضوع في حمام بخارى من شق طريقها الى أمخاخ الكائنات البشرية .

ثانيا - أن يبحث أيضا ما يحدث في أنسجة كل عضو من الأعضاء التي يتألف منها مسلسل الغذاء . ولا يخفى أن اعتماد العالم الايكولوجي على تصورات مثل الطاقة أو الدورات أو سلاسل الغذاء ، لا يعنى بآى حال ، أن الايكولوجيا شيء أسمى من العالم .

وهذه نقطة حاسمة . فالعالم لا ينشد - من الناحية الجوهرية - أية غاية « ذرية » كان يفسر ما يحدث في ظاهرة المد بارجاعها الى قوى تعمل في النظام الشمسى . وأحيانا يحتاج المرء لتفسير مسلك شيء ما الى النظر في مظاهر الفعل الذى يتمثل فيه هذا المسلك ، أو كما يعبر عن

ذلك فى الجزئيات أو المسيمات التى يتألف منها : وأحيانا قد تدعو الحاجة الى النظر فى النطاق الأرحب الذى يقع فيه الفعل . ولكن والأكثر شيوعا من ذلك ، فقد تتطلب الضرورة النظر فى الحاليين ، كان يفسر مسلك الشخص بالرجوع الى تكوينه والعوامل الوراثية ، وأشكال الفعل التى ورثها ، وأيضا من ناحية البيئة الحضارية التى عاش فى غمارها . فلربما رجع تلعثمه أو تلجلجه الى أنه ولد أشبول فى حضارة تتطلب من أبنائها الاعتماد على أيديهم اليمنى .

وليس من شك أن ما ذكره الايكولوجى عن السلاسل والدورات ، قد يدعونا الى تذكر أمثلة من الماضى تنداعى وما ذكره عن المصلصلات ، وسيتبادر الى خاطرننا « السلسلة الكبرى للوجود » فى الفلسفة الكلاسيكية ، أو دورات الحياة التى أولع بها الصوفيون « كالحلقة المتصلة للخير - من الخير وفى الخير وإلى الخير » (٣) . على أن أمثال هذه المتداعيات لا تحظى بأى تبرير من الاتجاهات الفعلية ، التى يتبعها الايكولوجيون . فليست « الوحدات الجامعة » Wholes ، التى يعنى بها الايكولوجى وحدات غيبية . فحديثى الخلفية قد تعد نسقا ايكولوجيا ، ولا يصح ادراجها تحت نوع الوحدات الجامعة الميتافيزيقية ، التى تتحول فيها جميع الاختلافات الى اختلاف فى الدرجة ، بالرغم من أن فريزر دارلنج قد أشار الى غير ذلك . والحق أنه بالرغم من امكان دراسة الايكولوجيا فى مستوى أعلى من المستوى التجريدى ، اذا نظرنا اليها كتحويلات تطرا فى ناحية الطاقة ، الا أن أحد الاسهامات التى شاركت بها فى الفهم الانسانى ، انما ترجع الى تركيزها على أهمية الاختلافات الفردية والعواقب بعيدة الأثر ، التى قد تنجم مما يبدو للوهلة الأولى كتغير طفيف فى الانتماء الى نسق . فلن يختلف التقليد العلمى الغربى وبزوغ الايكولوجيا الا فى الزعم الخاطى بأن العلم يجب أن يتخذ مظهرا ذريا . وهذا خلاف لن يستطاع الخلاص منه الا بتبذ العلم والارتقاء فى أحضان الغيبيات .

ونحن اذا أردنا حل مشكلتنا الايكولوجية ، فاننا لسنا مضطرين - من جهة أخرى - الى النظر الى الطبيعة نظرة تقديس . فان مثل هذه النزعة قد تعد حجرة عثر فى الطريق الى المعرفة . ومن ثم فقد يعد مثل هذا التراجع ، كما أشرت ، تنازلا عن تقاليد العلم الغربى برمته ، التى قد تعتبر أعظم منجزات البشرية . فالنظر الى الطبيعة نظرة تقديس يعنى

(٣) C. E. Rolt . فى كتاب من المختارات تحت اسم
Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical
(لندن ١٩٢٠) ص ١٠٧ .

أبصر اليها بمنظار نزع الى رفضه العبرانيون واليونانيون . فلو نظر اليها على أن تحتوى على حرمات وأسرار ستكون محاولة فهمها تدنيسا وانتهاكا للحرمات ، وستعد محاولة فهمها أو التحكم في اتجاهها أمرا غير مناسب ، لأن علينا أن نخضع لها ونعبدتها (٤) والعلم مختلف عن هذا الاتجاه ، لأنه يحول الأسرار الى مشكلات . يأمل في الاهتداء الى حلول لها .

وفضلا عن ذلك ، فإن مثل هذه الرجعى ليست ضرورية ولا تفي بالخرى لو أردنا انقاذ الكون والحياة القائمة فيه ، انها يقينا غير كافية .

اذ أن المجتمعات التى بدت الطبيعة فى نظرها أمرا مقدسا ، قد قامت رغم ذلك بتدمير موطنها الطبيعى . وتصور فكرة من محاورة اقريطياس لافلاطون هذه النقطة . وفيها يصف آتيا : « لم يبق سوى عظام الأجسام الفانية ، كما يمكن أن توصف . . . بعد أن تساقطت وتوارت جميع الأجزاء الأنخصب والأرق من التربة . ولم يبق غير هيكل الأرض فحسب ، على أنه فى حالة بدادة هذه البلد ، كانت جبالها عالية مغطاة بالتربة . وكانت السهول مليئة بالأراضى الغنية ، وكانت هناك وفرة من الغابات تكسو الجبال » (٥) . ويذكر لنا افلاطون أن ما يشهد على حدوث هذا التدهور هو استمرار وجود ذكريات لها صفة القداسة عن بعض مواضع كانت قد أصيبت على عهده بالجفاف . بعد أن كانت فى وقت ما تنتعش بالحياة من أثر ما يتدفق فيها من أنهار وقنوات . ان الانسان لا يحتفظ بالضرورة بالقناة التى كرسها للاله . فقد يتمثل فيما يلحقه من دمار الجهل البسيط أو الطمع هو والأساليب التكنولوجية ، التى تقتصر على التعريف بطريقة تشغيل المعدات Know how . وكما ذكرنا ، ليس هناك موضع آخر ظهر فيه مقدار ما تلحقه الايكولوجيا من دمار مثلما حدث فى اليابان فى يومنا هذا ، رغم كل تقاليد عبادتها للطبيعة .

والحق فاننا اذا سائرنا هذه الحجة الى ما هو أبعد ، سنرى أن الاعتقاد بأن الطبيعة مقدسة قد يوحى بأشياء ضد محاولات الحفاظ عليها . فقد يقال أنه اذا صح أن الطبيعة تتمتع بالقداسة ، فإن بمقدورنا أن نتركها وشأنها لكى تعنى بنفسها . فلنتأمل ما ذكره امرسون (٦) : « فى الغابات ، نحن نرجع الى العقل والايمان . فهناك أشعر بعدم وجود شيء سيحدث لى فى الحياة ، أى أى شيء أو كارثة تعجز الطبيعة عن اصلاحه ،

(٤) انظر فى هذا الشأن كتاب Kingship and the Gods. — Henry Frankfort.

(٥) افلاطون : محاورة اقريطياس . ترجمها الى الانجليزية جويت (١٨٩٢) الجزء الثالث

(٦) Nature Addresses and Lectures — R. W. Emerson. (١٨٧٦) ص ١٠

لأن تيارات الوجود الكوني تدور من خلالى . فأشعر كائنى جزء لا يتجزأ من الله » غير أن امرسون قد تعاطف وتسامح مع من أساءوا الى الأرض الأمريكية ، عندما كانوا يشقون طريقهم آنئذ الى الغرب الأمريكى . اذ كانت « القوة الاستردادية أو الاسترجاعية للطبيعة » فى نظره ضمان كاف لاثبات أن الاعتماد على الطبيعة دون قيد أو شرط ، والذي كان يعجب به ، لن يتسبب فى حدوث دمار أو خراب (V) . فكما أن الطبيعة قادرة على علاج البشر ، فانها قادرة أيضا على علاج نفسها . والطبيعة ، التى تتصف بالقداسة ليس باستطاعة البشر تدميرها ، ولن أكف عن القول بأن النظر الى الأزمات الايكولوجية نظرة جادة يعنى الاعتراف - أولا - باعتماد الانسان اعتمادا مطلقا على الطبيعة . وثانيا - ان تعرض الطبيعة للسلب والانتهاك من البشر ، يعنى اتصاف الانسان والطبيعة على السواء بعدم القداسة أو شبه القداسة (*) ، رغم قدرتهما الملحوظة على البرء من كل ما يصيبهما .

وثمة ما هو أكثر من المفارقة الصغيرة فى هذه النظرة ، عندما تصدر من قبل بعض القسائلين بضرورة الحفاظ على البيئة من المتمسكين بالايكولوجيا عندما يعتقدون اننا بحاجة الى الرجعى الى نزعات غيبية للنظر الى الطبيعة ، لأن الايكولوجيا - بالرغم من أن بعضا ممن يمتدحون الايكولوجيا قد يرغبون فى اقناعنا بغير ذلك - محاولة علمية جادة تعتمد على عون مستحدثات تكنولوجيا كالكومبيوتر ، لفهم الأشياء التى مازال العلماء يعتبرونها خافية غامضة ، كالوسائل التى يتبعها الناس فى الاستجابة للتقلبات البيئية . وليست هذه الوسيلة فى النظر الى الايكولوجيا موضع رضاء أولئك الذين يأملون فى حلول الايكولوجيا محل التحليل العلمى ، من أمثال تيودور روشاك ، ويودون ظهور « علم جديد يكون فيه موضوع المعرفة مثل معشوقة الشاعر ، أى شيئا يصلح للتأمل ،

(V) قارن ما قاله فى هذا الشأن S. L. Udall فى كتاب The Quiet Crisis

(*) قد يكون من الصحيح أنه فى مجتمعات الصييد - وهو المثل الذى كثيرا ما يطرح - قد ساعد الاعتقاد بقداسة الطبيعة وبقدرة الحيوانات على الفهم الى حد ما كوسيلة للحماية ضد ابادة النوع (بالرغم من أن الانسان فى عصر الصيد كان مستولا مسئولية كبرى عن اختفاء الكثير من الثدييات الضخمة كالقنصر العلاق فى استراليا وحيوان الماو فى نيوزيلاندة والماموت ذى القروء الصوفية فى أمريكا الشمالية) ، وهذه مسائل قد اتضحت الآن ، عل أنه كما أثبتت الأحوال ، فان مثل هذه المعتقدات لم تنشأ عن تعاليدنا ، بحيث تبدو محاولة اعادتها للحياة أمرا مستحيلا ، انها قد لا تلجج فحسب .

لا للتحليل ، أى شيئا يسمح باستبقائه لأسراره وخفائيه » (٨) بيد أنه إذا كان روشاك وأتباعه المناهضين للحضارة قد شعروا بالاحباط عندما اكتشفوا أن الايكولوجيا ليست أكثر من فرع من فروع العلم ، وأنها تستبعد الغيبيات ، فإن كثيرين من بيننا يرون أن هذه الحقيقة تثبت أن العلم الغربى ما زال خصبا ، وما زال قادرا على الاسهام فى حل المشكلات التى تهدد الكائنات البشرية ، حتى عندما تكون مشكلات من صنع أهل العلم أنفسهم .

وأما أن العلم ما يزال يتمتع بخصوبته فأمر مسلم به ، إذا راعينا - كما لاحظت مرارا - أن الجهل من أشد المعوقات تأثيرا ، التى تحول دون نجاحنا فى حل مشكلاتنا الايكولوجية . انه جهل ليس بمقدور أى شيء ازاحته غير العلم . وما من شك ان تحت امرة الغرب الحديث وفرة من العلم لم تعرفها المجتمعات فى سالف العصر والأوان . ولكنه لا يملك نوع العلم ، أو مقداره اللذين يحتاج اليهما الآن . فما نعرفه عن أساليب عمل المجتمعات لا يمكن أن يقارن فى مداه بمعرفتنا لكيفية عمل المجموعة الشمسية ، على سبيل المثال . فنحن نملك نورا يسيرا من المعرفة بأحوال الجو والبحار ودورات الحياة عند الأنواع التى لا حصر لها من نباتات وحيوانات . وقد يظن أننا نعرف قدرا كبيرا من المعارف - إذا تحدثنا بلغة المطلق - الا أننا نجهل نسبيا الشيء الكثير مما نتمنى معرفته . ولم يكن الفلاح الذى يحرث أرضه ويستعمل آلات تقليدية ، ويحيا فى مجتمع تقليدى بحاجة الى معرفة الكثير . بيد أن المهمة التى تواجهنا الآن عندما نحاول تقدير الآثار البعيدة المدى للأفعال فى عالم الأحياء والمجتمعات البشرية جسيمة للغاية ، إذا راعينا مقدار جهلنا العام ، الذى يكسب يكون كاملا .

ويتطلب تصحيح هذا الوضع ثورة بسيطة فى العلم . وانى على استعداد كامل للاعتراف بذلك . وسيكون رجل العلم مضطرا - على حد قول صدر من أحد زملائي العلماء : « الى التمرغ فى الأحوال البدائية التى تعرف باسم الدراسات التى تتأرجح بين العلم واللاعلم » . وسنرغم على

Ecology and Mysticism — Theodore Roszak (٨) مجلة

Humanism. عدد مايو ١٩٧١ ، انظر ايضا لكتاب

Norman Brown تأليف Life against Death.

(لندن ١٩٥٩) الجزء الخامس الفصل ١٥ من ٢٣٦ . والخلاصة التى أوردتها فى كتاب

The Perfectibility of Man من ٣٠٦ . انظر ايضا

The Revolt against Science — Passmore

البحث الثالث من ١١ ، ١٢ (ديسمبر ١٩٧٢) من ٤١٢ - ٤٢٢ .

توجيه قدر أكبر من الاحترام لعلماء من أمثال أولئك الذين يعملون خارج المعامل . فثمة محاولات في العلم أشبه بنقر العصافير ، وتكاد معظم محاولات العلم في ميدان التاريخ الطبيعي أن تكون من هذا القبيل . انه الميدان الذي لا يحتمل حصول عالم الطبيعة فيه على جائزة نوبل . أو حتى على عضوية الأكاديمية الملكية . ولكن ثمة بشائر تدل على أن مثل هذه الثورة في طريقها الى التحقق ، وإن كانت ما زالت في مرحلة المحاولات (*) . فلقد بدأت الدراسات الميدانية تستعيد شيئاً ما من مكانتها السابقة . وعلينا أن لا ننسى أن داروين لم يعمل في أحد المعامل . فعلى أقل تقدير ، لقد أصبحنا نرى العلماء المميزين يغمسون أصابعهم في تلك « الأحوال البدائية » . والقول بأن العلم يحتاج الى اتجاهات جديدة شىء ، والقول بأن على الغرب أن يطرح جانباً تقاليده ، التي كسبها بعد لآلئ ، في مجال البحث التقدمي ، شىء آخر . انه في حاجة اليوم الى التقاليد أكثر من أى يوم مضى .

فما الرأى فى النظرة التى كثيرا ما تقترن بالعلم والتكنولوجيا ، والتى تعتقد أن الانسان سيد العالم ؟ ألا يتعين الابتعاد عن مثل هذه النظرة ، على أقل تقدير ، لو كان من غير المرغوب فيه الابتعاد عن العلم ؟

ان « سيادة الانسان » مسألة يسهل فهمها على أنحاء مختلفة ، كما سبق أن أشرت . وتختلف من حيث مقدار ما فيها من « غطرسة » . وعند أدنى حد لتفسيرها ، فانها تعنى « الترخيص » للناس بالاقتيات عن طريق استعمال ما يصادفونه حولهم ، على نحو ما يفعل أى حيوان آخر . أو اذا استبعدنا اللغة الأشبه فى اضطرابها بلغة رجال القانون ، والتى استعملت فيها كلمات مثل « ترخيص » و « سيادة » و « حقوق » . وهذا ضرب من الكلام سمعناه أكثر مما يجب ، فأننا سننتخيل أن هذا التفسير يعنى : « أنه لا وجود لشيء يعتبر اتباع الناس له فى منسلهم خطأ أخلاقياً » . وحتى اذا فسرناه على هذا الوجه ، فان الزهاد المتزمتين

(*) من أعظم الأمثلة الأثرة للاهتمام التى واجهتنى المثل الخاص بالمحاضرة الاستهلاكية التى ألقاها A. G. Pippard بوصفه أستاذا للفيزياء فى جامعة كيمبردج . إذ قال ان الوقت قد حان لكى يوجه العلماء التباهم الى الظواهر العويصة للعالم الفيزيائى الحق ، بدلا من تركيزهم - كما حدث فيما مضى - على الموضوعات الأيسر والأكثر لطفا المتعلقة بالقوانين الطبيعية ، ان صدور هذا الرأى من أحد كبار أساتذة الفيزياء مسألة لها وزنها . انظر الى كتاب **Reconciling Physics with Reality : A.B. Pippard**

(كيمبردج ١٩٧٢) .

سيرفوضونه ، وسيرفضه - على سبيل المثال - الافلاطونيون الجدد من أمثال فورفوريوس ، الذى كان يرى قصر الطعام الذى يأمل الآخرون الحصول عليه لسد رمقهم على تلك الثمار التى لا تحتاجها النباتات من أجل التكاثر (٩) . (ويعد هذا الحل - على أية حال - أفضل من الحل الذى فرضه صمويل بطلر لأسباب مماثلة على أنبياء اريهون (*) - الذين تركوا الثمار لكي يصيبها العفن ، وتركوا أوراق الكرنب تذبل وتموت) . ولكن وأيا كان الموضوع الذى ترسم فيه الحدود ، فإن بمقدورنا أن نصل الى القول - كما ذكرت - بأن الانسبان قادر على العيش ككائن يمتسئ على قدمين ، سواء تغذى على النبات أو الحيوان . وإذا أراد توطيد الحضارة ، فإن عليه أن يتجاوز أو يعلو على الحالة البيولوجية الآنفة الذكر ، أى أن عليه أن يستأنس قطعان الماشية ، وأن يحسن استعمال محاصيل النبات . وعليه أن يعرف كيف يسود جزءا ولو صغير من الطبيعة . ولما كان مضطرا الى اتباع هذا المسلك ، فلا معنى للدعاء ، بأن على الانسان عدم القيام بأى شئ يحدث اضطرابا أو خللا فى الأوضاع البيولوجية القائمة ، أى أن لا يحاول القيام بأى جهد للتحكم فيها .

وعلى الطرف المقابل ، فإن عبارة « التحكم فى الطبيعة » قد تفسر وكأنها تجر فى أذيالها الاعتقاد بأن الطبيعة أشبه بقطعة شمع بين يدي الانسان . وإذا فسرت هذه العبارة على هذا النحو ، فمن الواجب أن يرفض هذا التفسير . واني أقر ذلك . والحق أن هذا الرأى لم يك مستصوبا قط . وكان بالبوس Balbus عند شيشرون يزهو لأن البشر بفضل مخترعاتهم فى عالم الملاحة قد نجحوا الآن فى السيطرة على الريح والأمواج ، وأن كانوا - كما أظن - لم يجربوا الأعاصير الدوارة الاستوائية . وحتى الآن ، فإن البشر عندما يزعمون القدرة على السيطرة على الطبيعة ، فإن كلامهم لا يرتفع عن درجة الهمس ، للحفاظ على شجاعتهم ، وإذا كان علمهم بعد أن تحول الى تكنولوجيا قد يسر لهم السيطرة على يميئاتهم الطبيعية ، على نحو أعظم تأثيرا من قدرة أى حيوان آخر ، الا أنه ما فتئ يذكرهم - كما أشار كارل بوبر بصفة خاصة - بما عجزوا عن تحقيقه . وكما أثبتت الايكولوجيا الآن بقدر كاف ، فإن المذهب القائل بأن الطبيعة قابلة للتشكل الى ما لا نهاية ليس مجرد وهم ، ولعله يبعث الاطمئنان فى قلوب البشر عندما يشعرون بالاحباط ، ويحتاجون الى ما ينمش آمالهم . ولكنه وهم خطير .

(٩) فورفوريوس - IV De Abstentia ص ٢٠ .
(*) رواية Erehon تأليف Samuel Butler

ومن الميسور صوغ تفسير وسط على هذا الوجه : البشر وحدهم فادرون على تحضير العالم . وهذه مسئوليتهم الرئيسية أمام أقرانهم . ولا جدال أن فضائل الحضارة قد أصبحت الآن موضع ارتياب فى بعض الأحيان . ولقد عاود « الهمجى النبيل » مرة أخرى استعمال أساليبه الايكولوجية فى الصالونات الفكرية .

وفى الحق . فاننا اذا تساءلنا عما أضافه البشر الى العالم بفضل وجودهم فيه ، فان بوسعى ذكر اجابة واحدة ممكنة : الحضارة . فلولا قدرة الانسان على التحضر ، فانه ما كان ليزيد عن دابة من الدواب التى تدب بقدميها ، وان كان سيتصف بعظم قوته وتفوقه فى العدوان والعنف والمهارة فى أسر فريسته دون أن يظهر أى تفوق فى أى مجال آخر . وسيتمتع فى مجالات كثيرة بضالة الشأن بالمقارنة بالفرائس التى يقتنصها ، ان جميع النفائس والذخائر التى يكتنزها الانسان من علم وفلسفة وتكنولوجيا وفن معمارى ، ومناظر فطرية فى الريف قد قامت على أساس محاولة فهم الطبيعة والسيطرة عليها . ولقد اكتشف البشر بفضل صراهم والطبيعة قدراتهم ونهضوا بجميع أشكال المخططات التى تكون حضارتهم . ولقد أصبحت « المناظر الفطرية فى الريف » مجرد ذكرى . بعد أن غدت حتى مشاهد توسكانيا أو انجلترا ، و Kyusha

من خلق الجهد الانسانى والكفاح الانسانى . وعندما كتب كاوبر : « الله قد صنع الريف . الله قد صنع المدينة » ، فانه قد أخطأ بكل بساطة ، اذ كان الريف الانجليزى الذى عرفه كاوبر وعشقه من صنع البشر الى حد كبير (وهل هناك اله لا يفخر اذا استطاع أن يخلق مدينة مثل مدينة باث فى القرن الثامن عشر ؟) ان هذا القول ، ورغم ما فيه من غموض هو ما رآه هيجل وأتباعه ، وانتقل الى الماركسيين . فاذا اعتقد البشر أن واجبهم « يدعوهم الى اخضاع الطبيعة » ، لأنهم وحدهم قادرون على الخلق ، لن يكون هذا الكلام من قبيل اللغو النظرى ، ومن هذه الناحية . ومن هذه الناحية فقط ، يكون من حقهم الزعم « بالسيطرة على الطبيعة » .

كما أنه رغم ما فى الزعم بأن الطبيعة قد وجدت لخدمة الانسان فحسب من مظهر بعيد عن الصواب ، فهل هناك من يمترض على النظرة الأضعف من هذا الزعم والتى شارك فيها ديكارت ، والتى رأت أن كل ما هو موجود فى الطبيعة له بعض النفع لنا ، ان هذه النظرة ليست فرضية تجريبية - كما تبدو للوهلة الأولى - لأنه لا محل لاثبات زيفها ، اذ سيظل من الميسور لآى شئ على الدوام ، أن يثبت نفعه لنا ، بعد أن نكون قد طرحناء جانباً باعتباره عديم الفائدة لنا ، وسيكون قادراً على

الاضطلاع بدور المبدأ الهادى ، الذى يستحث البشر على البحث عما يفيد فى مواضع غير متوقعة ، وتشبيط همتهم اذا حاولوا تحطيم ما قد يتضح فى المحصلة النهائية أن له أهمية حيوية لهم . واذا أثبت جدواه على هذا النحو ، فانه لن يستحق - يقينا - أن يطرح جانبا باعتباره من «النفائيات» .

والأخطار المترتبة على افساد الطبيعة من النقاط ، التى ركز عليها النقاد الايكولوجيون . ولا يخفى أن من واجبنا - بطبيعة الحال - أن نسلم ، كما ذكر ارليش بأن « أى رتق للأوضاع البيئية قد تترتب عليه عواقب غير متوقعة ووبيلة » (١٠) . ولكن وكما كردنا مرارا عندما سنحت الفرصة بذلك ، ليس أمام الانسان أى خيار ، غير أن يعيش فى خطر . فاذا ترك نفسه للانفraz بحقيقة كونه لا يعرف ما الذى يفعله - بمعنى ما - فانه ما كان ليحسر على القيام بأى شئ يتجاوز بيئته المباشرة ، ولا كان - بكل تأكيد - ليقدم على استئناس الحيوانات . ناهيك بالفساحة والصناعة . والحق أننا اذا تابعنا وصف « ارليش » للانسان بأنه كائن صغير وخطير لنتيجته المنطقية ، فأننا لن نكون بعيدين عن صورة علاقة الانسان بالطبيعة كما جاءت فى قصيدة شعر بلنت الشاعر المتوج فى نهاية القرن التاسع عشر ، والذى دافع فيها عن البيئة (*) .

وهذه هى الطبيعة التى لم تتعرض للتلوث ، كما رأها بلنت :

لعلك تذكر يا ربنا ، كيف كان عالمنا المجيد

لقد كان الجمال بعينه ، والوفرة بعينها ، يحيا خاليا من الندوب

تتناثر غاباته الفيحاء التى لم تعرف المستأجرين .

نعم كانت جداوله وفيضاناته ومستنقعاته نفورة

كانها علماء لم تعرف التلويث والانتهاك

تنعم بالجمال والرياض الزهراء

حيث لا يعرف الخوف أو البغضاء .

وهنا جاء الانسان الأشبه بقرد ، اليته عارية.

انه الانسان السافل عديم الاحساس

الذى حك الصوان ليشعل بناره الحارقة أشجارك الشجاعة الباسقة

Population Resources Environment. — A. H. Ehrlich.

(١٠)

ص ١٨٢ .

(*) أخبرنا بلنت W. S. Blunt ان هذه القصيدة قد نظمت بالاشتراك

والمرحوم هربرت سبنسر . وثمة دلائل تزيد ذلك .

وحصد خيراتك لأبقاره الهزيلة التي دنست بنجاستها

الأرض وأزهارها الحلوة بأكداس غائطها

لكى يزرع أذنه وشعره (١١) .

ولكن فضائل حضارتنا لا يجب أن تطرح جانبا بمثل هذا الاستخفاف ، كما يميل كثيرون منا الى القول . فلاعتراف بأن الأفعال الانسانية لها عواقب غير مقصودة شيء ، والايعاء بأن الانسان لا يزيد عن كونه مدنسا للطبيعة شيء آخر . وليس من شك ان الانسان كثيرا ما يتصف بالسفالة ، ولكن عرى اليته ليس الشيء الوحيد الذى يبرر مقارنته بالقرد ، ولو صبح أن العالم المجيد الذى تخيله بلنت كان عالما خاليا من البغضاء ، وأنه قلما خلا من الخوف - كما أشار - الا أنه كان أيضا عالما خاليا من الحب ، خاليا من الفن والعلم والفلسفة ، وليس به فنيسيا أو نارا أو سالزبورج (*) . فهذه الأشياء لا تختلف عن كونها من نتائج الرقوق التي أحدثها الانسان للخلاص من ركام غائطه . أما مسألة محاولة الحفاظ على الروح التي خلقت هذه الحالة فمن المسائل التي لا أبالى بمناقشتها .

(١١) Wilfrid Scawen Blunt ديوان Satan absolved mystery.

ضمن The Poetical Works of W. S. Blunt الجزء الثاني ص ٢٦٦ ، ص ٥٧٥ (١٩١٤) .

(*) لقد أبدى ايان ماكهارج فى بحث أعيد نشره كثيرا ، وأخير له عنوان بليغ هو Is man a planetary disease استعدادا للمجاهرة بالرأى الآتى : « ان الطحالب تعرف ماهية الحلى ، أما الانسان فلا يعرف عنه شيئا . ليس هناك أغوار فى عالم الهراء الماسوخى ، لا ينحدر اليها الانسان فى حالات تهتكه وتبذله . ففى فيلم Walkabout لرويج Roeg (١٩٧٠) لم تشخص حالة الانسان بوجه عام على أنها حالة مرضية . ولكن ما شخص على هذا الوجه كان الانسان المتحضر ، وعقدت مقارنة بين « الأبوريجيني » البدائى الرقيق الذى يعتمد على نفسه بالمنحصرين ، رجالا ونساء الذين يتصفون بالقسوة والبلد والدناءة . ويكبت رغباتهم الجنسية ، والذين لا يشعرون بالولاء والتفانى الا لما يملكون أو يستحودون عليه . وصور الفن الغربى على أنه عبث صبيانى ، ووصف العلم الغربى بأنه أشبه بتلهاكات فى صحراء قاحلة ، أما الأدب فعبارة عن حكايات تدور فى حلقة مفرغة ، ولا تهدف الى أى شيء . وما النظام التعليمى الا تدريب على بعض المتحولات غير المجدية ، والصناعة وليدة المصادفة والتكنولوجيا أداة لسفك الدماء . والرياضيات صيغ جوفاء . ونر صحت هذه الاتهامات فى جميع تفاصيلها ، كما جاءت فى كتاب Weekend : Gordard ، فلن يكون أمامى أية سياسة أدافع عنها غير الدعوة الى الانتحار الجماعى ، أما البديل ، أى العودة الى حالة الهمج فى عصر بعيد فلم يغفر فى وجدانى أية حماسة على الإطلاق .

ومع هذا فإن الافتراض الأكثر تميزا يستند على القول بأن ما يستحق الحفاظ عليه وصونه هو الانظمة الديموقراطية وروح التفاح والنضال والاتجاه الليبرالى ، أى المميزات التى يتميز بها الغرب الحديث ، ويتطلب ذلك برهانا مستقلا . فلا احد لديه أية معرفه بالتاريخ سيخضع لأية أوهام تنسب الى الحضارة الغربية ، قديما وحديثا ، وما سجل عما وقع فيها من فظائع وعنف وتعصب وحركات تطهيرية وشح . ويتمثل الجانب التراجيدى فى 'ليفية' اجتماع الجوانب الحسنه والجوانب السيئة فى كثير من الاحيان ، كما يبين واضحا فى تاريخ فلورنسا فى الحقبة بين القرن الثالث عشر والقرن الخامس عشر . فلقد جمعت كل ما يخطر على البال . فعاشت فى ظلها عبقرية الادب والتصوير والنحت والعلم ، كما سادت فيها الفسوة فى ابتساع صورها . أى فى صورة لا يمكن ان تغتفر ، بل وجمعت أنظمتها السياسية بين الرعب والمساواة على عهد جيانو ديلا بيللا . غير أنه سيظل من الحقيقى القول بأن البشر لم يرضوا كثيرا عن مثل هذه الذرى فى أى مكان آخر خارج الحضارة الغربية . ولا يعنى هذا الرأى - ضمنا - بأى حال ، الحكم بأن الحضارات غير الغربية كانت منعدمة القيمة . فلا أحد ممن عرفوا المنجزات الحضارية أو البناء الاجتماعى لهذه الحضارات - ولو قليلا - سيقر هذه النظرة . ولن أتردد عن التسليم بأن الغرب كثيرا ما كشف عند تعامله وهذه الحضارات عن أسوأ حالات الفطرسه والتعصب والجشع . غير أنه لا الحسيات الشهوانية الساذجة التى عرفت عن تاهيت أو الطقوس المعقدة فى اليابان القديمة قد يسرت للروح الانسانية التفتح والانطلاق على أكمل وجه . وربما صادفت مثل هذه المجتمعات هوى عند بعض أصحاب الحرف أو عند نوع خاص من الفنانين ، ولكن ليس فى مقدور الفيلسوف أو العالم أو الكاتب الدرامى أن يعثر فيها على ضالته ومبتغاه . ان الغرب لم يهيمن على العالم اعتمادا على قوة أسلحته فحسب ، أو على المبهرات الوهاجة لسلعه الاستهلاكية ، فلقد اكتشفت حتى بلد كالـيابان ثراء الحضارة الغربية وتنوعها ، وعمق تأثيرها ، مما يثبت أهمية منجزاتها .

ومن أكثر البدع المعاصرة شيوعا اتهام من يصفون أى شكل من أشكال المجتمع بأنه أسمى أو أكثر تقدما أو أفضل من المجتمع الآخر « بالعنصرية » ، التى أصبحت من النعوت الدالة على الانتقاص وتضم شتى أنواع السباب . وما من شك - كما سلمت من قبل - أن أى مجتمع أقل تقدما قد يتحلى بفضائل يفتقر اليها أى مجتمع أكثر تقدما . غير أن هذا لا ينفى إمكان ترتيب المجتمعات تبعا لتنوع حضاراتها واتصافها بالروح الانسانية ، ومقدار الحرية التى تمنحها لأبنائها . ووفقا لأى معيار

من هذه المعايير . فان الغرب الديموقراطى الليبرالى يحتل أعلى مقام .
(ولن يدهشنا ولا يجب أن ندهش اذا جاءت الاجابة على ذلك بان هذا امر
غير مستغرب ، لأن الغرب هو الذى اخترع هذه المعايير . وهل هناك معايير
أخرى عرضت علينا ؟) ان مدى المنجزات الحضارية فى العلم والفلسفة
والفن لم يضاهى . وقلائل من مواطنى الغرب فقط هم الذين يجوعون فى
الشوارع ، أو يعيشون على استعراض عاهاتهم . فلم يسبق من قبل على
الاطلاق أن كانت الحرية الشخصية بمثل هذا الشيع والانتشار . واذا
حكمتنا بالنقص على الديموقراطيات الغربية الحديثة ، كان مرد ذلك أننا
قد طبقنا عليها تلك المعايير المطلقة التى تعلمناها من الغرب . فنحن نسلم
بأنها لا تضم بين أبنائها أى منبوذين ، أو *Elites* ونحن نشجب هذه
الظواهر بحق ، وننعى على الديموقراطيات الغربية الحديثة أنها مازالت
تميز بين الأفراد ، وما زالت تقيد الحرية الشخصية ، بفرض قوانين
سخيفة ، ومازالت لا تفعل كل ما فى وسعها لمساعدة أولئك الذين يحيون
حياة قميئة وحشية قصيرة داخل أو خارج بلادهم ، واذا انهارت
الديموقراطيات الليبرالية فننا سنرد ذلك الى قيام الحكومات باستثارة
تطلعات عند مواطنيها ، لن يقدر أى مجتمع على اشباعها . ولا يعنى هذا أن
هذه التطلعات عديمة القيمة (*) . واذا حدث نزوع للاحاق الدمار عند
هذا النوع من المواطنين ، كان معنى ذلك محاولة القضاء على النوع الأوحده
من المجتمع ، الذى اقترب من تحقيق هذه التطلعات .

والقول بأنه من المحتمل أن تحل المشكلات الايكولوجية فى المجتمع
التسلطى ، وليس فى مثل هذا المجتمع الديموقراطى الليبرالى يستند الى
فرضية غير مستصوبة ترى أن الدولة التسلطية ستكون خاضعة لحكم ملوك
ايكولوجيين . ومن الناحية العملية ، فان الاحتمال الأقوى هو أن تتحقق
النتائج الفعالة فى المجتمعات الديموقراطية . وفى الولايات المتحدة بوجه
خاص ، تعد اجراءات السلطات المحلية ، وقدرة الأفراد على رفع دعاوى

(*) بطبيعة الحال ، ثمة قدر كبير من التضليل فى وصف الغرب بأنه كتلة متجانسة
واحدة ، وكثيرا ما ذكر لى عندما أثنى على الحضارة الغربية ، بأننى قد أغفلت من حسابى
نيوآرك ونيويورك . وليس بدفدور أحد أن ينسئ مأساة نيويورك . فيجب أن نذكر دائما
أن هذه المدينة وسكانها يشهدان بعظمة الانسان وتعاونه . ولا بد أن أعترف بأن نيوآرك
نادرا ما تخطر على بال . وهل ثمة ما يدعو الى مرورها بخاطرى ؟ . فلا يخفى أن نيوآرك
لا تعد ممثلة للغرب ، مثلما لا تمثل كالكتا الهند ، أو أوزاكا اليابان . ولست أدري موجبا
للاعتقاد بأنها تعكس أحوال الغرب ، على نحو ما يحدث فى مرآة القصص العلمية ،
وما ستؤول اليه يقينا . والحق أن هذه المدينة نذكرنا بالقرن ١٨ ، أكثر من كونها تنبئ بما
سيكون عليه الحال فى القرن الواحد والعشرين . ومن جملة نواح ، فان أمريكا تعد بلدا
عتيق الطراز للغاية .

قضائية ، وتقاليدي تقديم الحساب للشعب ، أسلحة قوية ، فى الكفاح ضد
الدمار الايكولوجي . والدول الديموقراطية هى الأولى بالاتهام - كما أشرت -
عندما تقع تحت طائلة الاغراء للخضوع لنفس الشرور التى وقعت فيها
الدول الشمولية ، كالتجسس ولجوء السلطات المركزية الى تهدة الخواطر
بكلمات معسولة ، والقصور الذاتى البيروقراطى والرقابة واخفاء
الحقائق (*) .

فما الذى يمكن ان يقال عن النظرة الميتافيزيقية التى يتميز بها
الغرب ؟ . فاذا كنت قد حاولت ان أبين أن هذه النظرة معقدة ومتنوعة
بصفة استثنائية . فلا يعنى هذا القول اجمالا بأن الطبيعة أشبه بقطعة
شمع فى يدي الانسان . وربما أضفت الى ذلك القول بأن الغرب ليس
ملتزما التزاما قاطعا بالخصائص الأرسطية ، والتى يمكن تحويل كل خاصية
منها دون احداث تعديل لباقي الخصائص . ومن بين الاقتراحات البديلة
الأخرى ، والتى ترجع أساسا الى هيرقليطس ، الزعم بأن العالم يتألف من
أنساق تتفاوت من حيث ثباتها وفعاليتها . وبمقدور أى نسق من هذه
الأنساق - وما البشرية الا نسق من بينها - أن يبقى كأي شعلة ، شريطة
أن يكون باستطاعته التفاعل والأنساق المحيطة به ، وتبادل الأخذ والعطاء
هو وهذه الأنساق المحيطة به . ولا يستبعد أن يتعرض للموت بالاختناق
متأثرا بمخلفاته ونفاياته ، أو بعد أن يستنفد موارده . ان هذا الأسلوب
فى النظر الى العالم ، والذى حاولت الأبحاث الايكولوجية أن تبرهنه قد
بين بوضوح « لماذا تعجز عن القيام بفعل واحد فى نفس الوقت » ، ولقد
قضى أيضا على الاعتقاد بوجود اختلاف ما بين الكائن البشرى والنسق
الايكولوجي ، سواء كان هؤلاء البشر من الأشرار الطفيليين أو كانوا
أبطالا من القادرين على العطاء . على أنه عندما فعل ذلك ، فإنه اتبع
طريقة لا تتصف بأى قدر ، ولو قليل ، من الطابع الغيبي ، أو بطابع
معاد للعلم فى روحه ، ولم يقصد ضمنا على أى وجه القول بوجود خطأ
جوهرى ما فى أية محاولة لتحويل العالم الى مكان أفضل .

ووفقا لهذه النظرة ، لا يكون تفرد الانسان أمرا ميتافيزيقيا . ان
تفرده يرجع ، مثل خصائص الشعلة ، الى الطابع الخاص لعلاقته بالأنساق

(*) اذا اعتقد أن الحركة الايكولوجية تتضمن بالضرورة تقدما للاتجاه البيروقراطى
الزاحف الذى ابتلى به مجتمعا فإنها ستتصف بأهمية اجتماعية وسياسية تمتد الى ما وراء
غايتها الايكولوجية المباشرة . وادأ رلى أن سياستها العملية تجنح الى تشجيع هذا الاتجاه
فإنها ستمثل خطرا اجتماعيا . لا يقتصر الأمر على كون الانسان والطبيعة يتصفان
بالهشاشة . إذ تتصف الحضارة الليبرالية أيضا بنفس الصلة ، كما يذكرنا التاريخ المأساوى
لما حدث فى ألمانيا بين الحربين العالميتين فى صورة جليلة .

والأنظمة الأخرى ، وفى قدرته القصدية لاهداث تحول فيما يحيط به .
ولقد اعتقد المسيحيون شيئا من هذا القبيل ، وكان النقاد الايكولوجيون
محقين عندما زعموا أن المسيحية قد شجعت الانسان على الاعتقاد بأنه متفرد
ميتافيزيقيا ، وأنه شيء يتجاوز الطبيعة ويسمو عليها ، بدلا من القول
بأنه منغمر طبيعيا فى موجات صاعدة وهابطة . والحق أن أخطر ما جاء
فى المسيحية خاصا بالايكولوجية لم يكن انكارها لقدسية الطبيعة ، ولكنه
تشجيعها البشر على الاعتقاد بأنهم « أبناء الله » ، ومن ثم فانهم فى أمان ،
لأن استمرار وجودهم على الأرض مضمون من الله ، وترتب على ذلك
تشجيعها الـ Hubris ، أى تصور الطبيعة شيئا قابلا للتلف من أثر
الدنس وعدم النقاء ، على أن الانسان يتعين عليه أن يعرف أنه لا يملك
أى سند ملكية فى عالم الأحياء .

مع هذا ، فقد أثبت اللاهوت المسيحي فى الماضى اتسامه بالمرونة
بشكل ملحوظ ، ويكف رجال اللاهوت حاليا على محاولة استخلاص
اتجاه جديد نحو الطبيعة ، يستمر فى التوافق مع النظرة الى الأنساق التى
سبقت لابلاس (١٢) ، وينكر تمتع البشر بقداسة لا يتمتع بها الحيوان .
ومن ناحيتى ، فأننى أشد ارتيايا فى قدرة اللاهوت المسيحي على إعادة
تشكيل نفسه دون فقدانه للانتساب الى المسيحية ، سواء أرغم نفسه على
انكار انصاف الانسان بالتفرد ميتافيزيقيا - على ضوء محور لاهوته -
بوصفه صاحب روح تستوجب الانقاذ ، أو أنكر القول بأن استمراره فى
البقاء مضمون ميتافيزيقيا فى نهاية المطاف (*) . ولن يتيسر لأبناء البشر
مواجهة مشكلاتهم الايكولوجية ، بمتضمناتها كاملة ، الا اذا تمكنوا من
رؤية أنفسهم - ولا بد أن أقول ذلك - كما هم فى الحقيقة ، أى وحداء ،
ليس هناك من يعينهم غير أقرانهم من البشر ، الذين هم نتاج عمليات
طبيعية ، لا تكثر البتة ببقائهم أو عدم بقائهم .

(١٢) انظر على سبيل المثال الـ

Is it too late : A Theology of Ecology — J. B. Coff

Schweitzer, Barth

(بيفرلى هيلز) ، وبخاصة ما ذكر فى هذا الكتاب عن

(*) لقد ركزنا تركيزا كبيرا على ما قاله الرسول بولس : « إن الخليقة بأسرها

ما برحت تئن وتتوجع حتى الآن (Rom VII cc) ٢٢) . وتفسر هذه العبارة على أنها تعنى
أن الخليقة عن بكرة أبيها تتوقع الخلاص ، وليس الانسان وحده ، ومنذ أمد طويل كان
هناك - فى الحق - من يتوقعون الخلود للحيوانات ، بالرغم من عدم وجود أحد فى الغرب
- فى أغلب الظن - قد ذهب بعيدا ، كما فعل أساطين الشرق ، الذين اعتقدوا أن اتصال
ورق الأشجار ذاتها من حقها أن تتطلع الى خلود روح بوذا فيها . ومع هذا فبالاستعانة
أحداث تفيد كامل فى المسيحية ، لو أنه افترض أن القطل والكلاب لا تختلف من حيث
بنوتها لله عن البشر ، وأنها مطالبة ، على نفس النحو ، بالبحث عن الخلاص .

ولا يعنى ما ذكرت أى انكار للمسيحية ، ولا يجر فى اذباله قبول
اى مذهب أكثر وعيا بأوجه القصور البشرى ، كما أثبت الحال فى الاتحاد
السوفيتى والصين المعاصرة على السواء ، وليس هناك ما هو أكثر تدميرا
من الناحية الايكولوجية ، من المذهب الهيجلى الذى اعتقد أن الطبيعة قبل
أن يمارس الانسان دوره الفعال فيها ، لم تزدد عن ميدان اللامكانات •
ولقد سبق أن أشرت الى وجود اتجاهين تقليديين أكثر واعدية ، الأول -
وجوب تصور الانسان لنفسه كسيد • والثانى - وجوب اشتراكه والطبيعة
عند محاولة اجراء أى تحويل لها • ويقال ان « الاتجاه السىادى » •
كثيرا ما يكون من الاتجاهات المميزة للمسيحية • ولقد أنكرت هذا الرأى ،
انه بالأحرى متصل بتصور الانسان كحلقة من حلقات الارتقاء ، باعتباره
مستولا عن أولئك الذين سيفقدون بعده • انها مسئولية نابعة من محاولة
الحفاظ عما يحبه ، والنهوض به ، وترجع هذه الفكرة فى أكمل متضمناتها
الى التصور الغربى الحديث ، الذى يرتد الى كانط ، وله أهمية ايكولوجية
لا تخفى •

وأما فيما يتعلق بوجوب تعاون الانسان والطبيعة ، فمن الواجب
أن يفسر هذا القول تفسيراً حرفياً ، فليست الطبيعة كياناً شبه مقدس ،
له أهداف بمقدور البشر المشاركة فيها • ولقد سبق أن اعترض العالم
الفزيائى روبرت بويل بحق على أى تفسير من هذا القبيل • فإذا فسرنا
هذا القول تفسيراً أقل روحانية ، سنرى أنه يوحى - كما سبق أن
أشرنا - باتباع سياسة ايكولوجية حكيمة ، يعنى محاولة التحكم فى
الحشرات بتنويع المحاصيل ، وليس باستعمال المبيدات الحشرية ، وبانشاء
قرى سياحية ، يمكن الاستفادة منها ، بدلا من تحطيم أجهزة الصرف
الصحى ، لزراع ما تستطاع زراعته ، مع إلحاق أقل قدر من الضرر لبيئة
الزراعية ، وهكذا وهكذا • فعلى أن نتحلّى بالتواضع ، وانما بطريقة
فعالة ، وإذا نظر الى الطبيعة هذه النظرة ، فانها لن تكون نفاية على أى
نحو •

على أن قبول هذا الرأى لا يعنى باى حال تأييدنا للقانون الثالث
للايكولوجيا الذى نادى به بارى كومنر : ان الطبيعة تعرف أفضل (١٣) ،
فمن الحق متلما قال أرليثس مؤيدا كومنر : ان كل تدخل انسانى فى أى
نسق ايكولوجى ، يحتمل أن يؤدى الى اضطراب فاعلية هذا النسق على
نحو معوق لأى شىء ينتمى اليه • على أن ما يتبع ذلك ليس هو ما يوحى
به قانونه • ان كل محاولة من هذا القبيل ، أو حتى معظم المحاولات

سنكون معوقة للكائنات البشرية . فالانساق الايكولوجية ليست مصممة لنفع الانسان ، أى أنها ليست شبيهة بالساعات ، التى قارنها ازلش بالانساق . فعندما التقط بنو الانسان بذور النباتات ، وبذروها فى أرض مهيبة ، فانهم قاموا بفعلة ألحقت ضررا بالحياة العضوية التى اعتادت الاقتيات على البذور الساقطة ، ولم يخطر ببال أحد غير المتعاطفين على الحياة البدائية (الغشم) الظن بأن أفعال جدودنا المزارعين قد ألحقت دمارا بالصالح الانسانى . ولن يكون بوسع الطبيعة ، باعتبارها تعرف ما هو أفضل أن تعين أحدا غير من يحيون حياة رتيبة جرداء جدباء . فلقد اكتشف حتى الصيادون البدائيون أنهم مضطرون الى اشعال الحرائق ، وكانت النيران التى قاموا باشعالها هى التى غيرت وجه الأرض (١٤) . ومن السخف حقا الزعم بأن الانسان قادر على الاهتداء الى ما يحتاج اليه لكي يحيا حياة هنيئة . فلقد رأى أصحاب الاصحاب القديم أن الطبيعة من حيث المبدأ - مليئة « بأشواكها وعوسجها ، وأنه ليس أمام الانسان خيار سوى اقتلاع هذه الأشياء » وشن جون استيوارت ميل فى مقال له بعنوان Nature حملة شعواء على « الایصار بوجوب تعاون البشر والطبيعة » . اذ كثيرا ما تقف قوى الطبيعة « موقفا معاديا للانسان ، فيضطر الى مصارعها بالقوة والحيلة والدهاء ، لانتزاع القليل مما قد يعود عليه بالنفع (١٥) » ولعلنا نشعر بالارتياح للحماسة التى هاجم بها ميل عشاق الطبيعة من العاطفين . ومن يحيا على الشواطىء غير الكريمة لاستراليا سيقدر - يقينا - مشاعر ميل . على أن النظر الى الطبيعة كعدو لا يعد البديل الصحيح للنظر اليها « كصديق » ، فكما أثرت مرارا أن ما يحدث فى الطبيعة يشق طريقه ، دون مبالاة أو اكتراث بالمصالح الانسانية ، غير أننا سنكون قد أحسننا صنعا اذا تعلمنا كيف تعمل دون افتراض بأنها ستتجاوب تجاوبا مباشرا ونزواتنا ، أو تحدث معجزة تدفعها الى الكف عما تفعله بحيث تسمح لنا بتحويل غابات المناطق المطيرة الى أراض زراعية أو تحول الأنهار الى مصارف .

فما هو الرأى فى النظرة القائلة أن الغرب لم يعد يحتاج الآن الى تصورات جديدة عن الطبيعة فحسب ، ولكنه بحاجة الى مجموعة جديدة من المبادئ الأخلاقية لكي يسترشد بها فى علاقته بالطبيعة ؟ . ولقد سبق

Fire as the great force used by man — O. C. Stewart. (١٤)

وردت فى كتاب أشرف على تحريره W. L. Thomas الأصغر بعنوان

Man's Role in Changing the Face of the Earth.

(شيكاغو ٥٦) ص ١١٥ - ١٣٣ .

Three Essays on Religion — J. S. Mill.

(١٥)

الفلسفة ج ٣ - ١٤٥

أن ذكرت أن مثل هذه النظرة لا تدل على أى انحراف . فخلال معظم فترات تاريخ الغرب - كما لاحظنا - أنكر فلاسفة الأخلاق من رواقيين ومسيحيين الادعاء بأن علاقة الانسان بالطبيعة تخضع لأى مؤثرات أخلاقية . واتبع الشكاك والانسانيون نظرة مختلفة ، ابتداء من مونتاني ، ولا داعي لذكر أسماء من سبقوه من أفلاطونيين جدد . وما حلت نهاية القرن التاسع عشر - كما أشرت - حتى اتجه حتى المسيحيون الى القول بأن القسوة فى معاملة الحيوانات التى تتوجع خطأ أخلاقى . ولقد قيل ذلك رغم المعارضة العنيفة من أقرانهم المسيحيين ، على أن القسوة فى معاملة الحيوانات لم تك المثل الأوحد ، لما حدث من تغير فى المشاعر ، فلقد رأينا منذ مائة عام أحد الكتاب ، وكان يرأس تحرير مجلة Melbourne Age - وان لم يك من رؤساء التحرير المعروفين باهتمامهم بالمستحدثات الأخلاقية ، رأيناه - يعلن «أن من يقطع شجرة بلا ضرورة مجرم» ، وتكفى نظرة واحدة الى بعض بقاع من انجلترا وفرنسا وإيطاليا لكى ندرك مدى العشق الذى يكنه الناس للأرض - من أثر المشقة التى عانوها فى غرسها وتهذيبها . وكما أدرك ليوبولد : ثمة « بذور » فى الغرب للأخلاقيات التى تدعو لذلك ، وفى هذه النظرة ، يعتقد أن التعلق الفعال بالطبيعة أمر خير ، وينظر الى المخاطر الالهية المدمرة لها على أنها شر ، حتى وان استشف من المخاطرة أن مثل هذه الأخلاقيات الجديدة ستسود الغرب ، وهذا أمر لا مفر منه .

على أن التعاليم الأخلاقية التقليدية للغرب ، سواء أكانت مسيحية أو نفعية ، قد علمت الناس دائما أن عليهم أن يحرسوا فى سلوكهم على عدم اىذاء جيرانهم . ولقد اكتشفنا الآن أن التصرف فى النفاية بالقائها فى البحر أو الهواء ، وتدمير الأنظمة الايكولوجية ، واعالة عائلات تضم عددا كبيرا من الأفراد ، وانكماش الموارد . هذه المسالك جميعا تؤدى الى الاضرار بأقراننا من البشر ، حاضرا ومستقبلا ، وإلى هذا الحد ، تكون الأخلاقيات التقليدية ، وبغير حاجة الى اضافة أى جديد إليها ، كافية لتبرير اهتماماتنا الايكولوجية ، ومطالبتنا بمحاسبة من يحدثون التلوث ، ومن يتسببون فى ضumur الموارد الطبيعية ، وما يلحق من دمار بالكائنات الحية والقفار .

ولقد أداننى أحد أقرانى من المتحمسين للحفاظ على البيئة ، ووصفنى « بالشوقية الانسانية » . وما يعنيه هو أننى راعيت فى حجتي الأخلاقية المصالح البشرية ، وأعطيتها القدر المثل ، ولست أعتذر عن هذه الحقيقة ، فإن أى أخلاقيات تبحث فى علاقة الانسان بالأرض وما يحيا فوقها من نباتات وحيوانات لن يقتصر أمرها على بحث سلوك الكائنات البشرية ، كما هو بين جلى ، وإنما عليها أيضا أن تتركن فى مبرراتها الى الاشارة الى

المصالح الانسانية . فالأرض التى تسبب فلاح جاهل فى تركها لكى تغمرها مياه النهر ، لم يك لها « حق » البقاء على هذا الحال ، وكما أشرت ، أن الزعم بأن الانسان وحده ، بين جميع الخلائق ، هو الذى يتمتع بكافة الحقوق مسألة لا تحتل أى شك .

ولا يعنى الاصرار على أولوية المصالح الانسانية اقرار القول بأن المسألة الوحيدة التى يدور حولها البحث هى ما يطرأ على « دخل » أى انسان من نقصان ، من أثر ما يترسب فى النهر من أوحال . فإذا زادت نسبة العكارة والرواسب فى النهر ، أو قمنا بانتزاع أشجار الغابات القائمة فوق منحدر ، فإن مثل هذا الاجراء سيلحق خسارة بالبشرية حتى اذا لم يترتب عليه انخفاض دخل أى شخص . ويوصف التسبب فى حدوث ذلك بأنه فعل من الأفعال التخريبية الهمجية (الفاندالية) . انه تدمير لشيء ما يتوجب أن يستمتع به فى ذاته . وعندما أشار علماء الأخلاق الى هذه القضية على نحو آخر فقالوا ان أية صورة من صور الأفعال البشرية لن يكون لها أية قيمة الا اذا اتصلت ضمنا بالله ، وعندما طالب الأخلاقيون أصحاب الاتجاه العقلي الدنيوى بضرورة ارتباط هذه الأفعال بالرخاء الاقتصادى ، تمشيا ونظرة ضيقة الأفق : فى مثل هذه الحالات يصح القول باحتياج الغرب الى أخلاقيات جديدة ، لأن ما يحتاجه الغرب فى الأغلب ليس أخلاقيات جديدة فحسب ، وانما هو زيادة التمسك العام بالأخلاقيات المألوفة الوطيدة .

اذ يرجع الجانب الأكبر من كوارثنا - اذا تركنا جانباً « الجهالة » - الى الجشع وقصر النظر ، ويعدان فى الواقع شئيئاً واحداً ، (فالجاهل يسعى وراء الشيء الذى يشتهي دون مبالاة بالوسيلة المتبعة ، وبالعواقب . الأبعد لما يسعى لتحقيقه ، أما قصير النظر ، الذى اعتدنا وصفه « بالانسان العملى » ، فإنه يمثل شكلاً خاصاً من عدم الاكتراث بالعواقب ، يتمثل فى رفض النظر الى ما وراء الحاضر ، أو المستقبل المباشر) ، ولا جديد فى القول بأن الجشع شر ، ولا حاجة لابتكار أخلاقيات مستحدثة لتعريفنا بذلك .

ومع هذا فإن مجتمعنا قد نبذ الجشع من الناحية الرسمية ، ولكنه يشارك - عملياً - وفى زهو فى تطبيق حكمة الشاعر اللاتينى هوراس : « عليك أن تتبجح الحق لو أمكنك ذلك ، ولكن عليك أن تبجح عن الرزق باتباع أية وسيلة » (تماماً مثلما ينبذ المجتمع العنف ، بينما هو فى واقع الأمر يعجب به ، ويمجده - كما يبين من شدة الإعجاب بالأدب الذى يتجده هذا الاتجاه - الا اذا استعمل من قبل من يشجبهم المجتمع ، وارتكن

الى أسس أخرى) . وإذا قلنا للناس أن عليهم أن يلتزموا الاعتدال في حماسهم للملكية والتملك ، وأن عليهم أن يتنازلوا عن الاشغال والمهن التي تحقق أرباحا هائلة ، وأن يستغنوا عن الحقوق الاقتصادية الوطنية ، فاننا سنكون قد خاطرنا بتعريض أنفسنا للادانة بالتعصب . وليس من شك أنه قد سبق الاعتراف بوجود وسائل للكسب غير الشريف . غير أن اللص الناجح بالذات كثيرا ما يثير الإعجاب ، أكثر من اثارته للامتعاض والتحقير . ويأمل أصحاب مشروعات النهوض بالأرض ، والذي قد يكون مصحوبا بأعمال تخريبية ، أن يكافئوا على جهودهم في البلدان الانجليزية ، بالانعام عليهم بلقب « سير » أو « لورد » ، تعبيرا عن التقدير العام . وكما كتب كارل ماركس ، في شبابه : « أن المال أشبه بالله إسرائيل الفيور ، الذي لا يرضى عن وجود اله غيره » . وكما ذكر أيضا : « لقد أدت عبادة المال الى ظهور احتقار فعلي للطبيعة ، وحط من قدرها من الناحية العملية » (١٦) ، وليس من « أفكار النفاية » أن يشار الى تقدير مجتمعنا للضعف وقصر النظر والجشع ، وان كان لا يرضى بهذه الرذائل كمبادئ أخلاقية . وما يفهم من ذلك هو أن الأساليب الجديدة من السلوك أهم من المبادئ الأخلاقية الجديدة . وعندما استنكرت الجشع ، فاني لم استنكر الجري وراء المال ، فلو فعلت ذلك لكأنت فعلت شيئا باستنكار الأغوات للاتصال الجنسي . وكل ما استنكرته هو النظرة التي ترى أن كل جهد يعد قيما بمقدار نجاحه في الكسب ، أو أن الكسب معيار عقلاني ، وبالمقارنة به تعتبر جميع وسائل السعي لاعقلانية وشاذة . ان أى مجتمع حر يمكن أن يوصف في الوقت نفسه بأنه مجتمع تجارى ، وليست الصلة بين الشيئين مصادفة . غير أنه من المسلم به أننا لن نحصل على القليل من الأمل الا اذا لطفنا من حدة شهوة الاستحواذ (*) ، ولن ننجح في تحقيق هذه الغاية الا اذا نجحنا في تعلم كيف نزداد احساسا باتجاهنا نحو العالم ، وازداد استعدادنا للاستمتاع باللحظة الحاضرة لذاتها باعتبارها شيئا يحقق المتعة المباشرة ، بدلا من اتجاهنا الى البحث المحموم عن السلطة والأمان اللذين يتحققان اعتمادا على الاستحواذ .

(١٦) كارل ماركس من المسألة اليهودية ، تضمنها كتاب K. H. D. D. Easton Writings of the Young Marx on Philosophy and Society — Gudda.

نيويورك ١٩٦٧ (ص ٤٥ ، ٤٦) .

(*) ليست كلمة « نحن » التي وردت في هذه الجملة هي كلمة « نحن » الدالة على المعاصرة ، والتي تعنى الجميع ما عداى وما عدا القلة المستترة الذين أخطبهم . انها تعنى نحن جميعا : « أنت يا معاضرى المتألف الذى يتماثل معى فى هشاشته .
mon fragile, mon semblable

فى هذه النقطة بالذات لا يقتصر الأمر على اتصاف النظرة الأخلاقية للغرب بعدم كفايتها فحسب ، ولكنها تتصف أيضا بخطرورها . ويرجع ذلك إلى النزعة « البيورتانية » التى ورثناها من القديس أغسطين ، ومن أفلاطون قبله . ولقد رأينا بالفعل كيف أثرت هذه « البيورتانية » تأثيرا معاكسا على مشروعات الحد من الانفجار السكانى ، عندما قيدت نشر وسائل منع الحمل ، وشجبت جميع العلاقات الجنسية التى لا تهدف إلى انجاب ذرية ، بيد أن الهجوم الأكثر « بيورتانية » على الحسيات والشهوات ، والذى ينكر الاستمتاع بالمتع الحسية لذاتها ، باعتبارها أمرا لا يصح قبوله أو استصوابه ، كان له - كما أشرنا - عواقب أكثر شيوعا ، وإن كانت أقل وضوحا ، ويجب أن نعترف بذلك ، ويكفى فى هذا الشأن أن نتأمل ما تركه الماضى الغربى من فن وعمارة وأدب وأثار تجميلية ، فى البيئة وتخطيط المدن ، لكى نلاحظ مدى غبطة البشر بأدراك ظاهر الأشياء ، عن طريق النظر أو الشم أو الاستمتاع بالصوت والمذاق أو اللمس ، غير أنه كان دخان الثورة الصناعية قد أثلف أذان الناس وأعمى عيونهم وأزكم أنوفهم وحرهم من نعمة الاحساس باللمس ، وكانهم عندما وضعوا أيديهم على النزعات المألوفة ، التى كانت وقفا على قلة من البيورتان ، وتبنوا آراءهم ، قد استباحوا لأنفسهم تبرير القبح الذى خلقوه فى شتى الأنحاء المحيطة بهم ، إن أى مجتمع يتمتع بحساسية أرفع ما كان ليتحمل أو يطيق المدن الكثيبة والبيوت القذرة الموحشة ، والكائنات التى تنفرد بقبحها وأكوام النفايات وساحات « الخردة » ، بمظهرها المنفر ، التى شاعت فى أعقاب الثورة الصناعية فى الغرب ، الذى صدرها بعد ذلك إلى الشرق ، ولن يتعلم الناس كيف يحرسون على العالم إلا إذا تعلموا - أولا - كيف ينظرون إليه نظرة حساسة . ولا يكفى النظر إليه فحسب ، وإنما يجب عليهم أيضا أن يلمسوه ويشمونه ويتذوقونه . وكما ذكرنا ، لقد أذان أفلاطون بشدة وقسوة الغارقين فى الحسيات وعشاق المناظر والأصوات . وفعل الشيء نفسه السلطويون الآخرون من أمثال سبتالين وعالم النفس الأمريكى سكينر والكنيسة البروتستانتية ، التى اعتبرت نفسها مفوضة من قبل الإله السلطوى . وعلينا أن نسلم مع أفلاطون بأن أية حياة حسية خالصة ، لا تتوقد فيها الحساسية ، وتتبلور فى صورة حب ، يعنى الحب المصحوب بالشعور بالمسئولية ، وما يجره فى ذيله من رفق وعناية ، ستكون جدباء وأدنى من مستوى الإنسان ، وستعجز عن حل المشكلات الايكولوجية أو أية مشكلات

أخرى . ولكن من ناحية أخرى ، فإن محاولة العلو عن الانسان ، بالارتفاع والتحليق الى ما هو أعلى من المشكلات الحسية ، لن يقل اجدا با كانجاء للحياة ، لأنه سيؤدي الى الانحدار عن مستوى البشر وتدمير علاقة الانسان بالطبيعة (*) .

ان التقاليد التي كشفت عنها حتى الآن ، وأعربت عن تعاطفي معها حيناً ، ونفوري منها في حين آخر ، لها تاريخ طويل . والى الآن أكاد أن لا أكون قد قلت شيئاً عن عامل يعتقد كثيرون أنه أكثر أهمية من الناحية الايكولوجية ، وأنه يتفوق في هذا الشأن على المبادئ الميتافيزيقية والمعتقدات الأخلاقية . انه « النهضة الصناعية » . ولن أستطيع أن أنهى كلامي دون تمنع في المشكلات التي أثارتها هذه النهضة ، حتى اذا جاء كلامي بعيداً عن الاستيفاء ، والنهضة الصناعية ظاهرة جديدة ، كما أن الاتجاهات العقلية التي ولدتها - بالرغم من شدة قوتها - مازالت شيئاً مستحدثاً بحيث يبدو غريباً تسميتها بالتقاليد ، فمنذ عهد قريب فحسب ، بدأت الأمم تنبأني بضخامة انتاجها القومي ، وبدأت المجتمعات تدن نفسها ، أو تتعرض للادانة لانخفاض معدلات انتاجها . وبدأنا نسمع عن توقعات المستهلكين الحصول على سيل منهمر من نوع جديد من المنتج ، وأن الصناعة قد تم تجهيزها بحيث تواجه احتياجات مجتمع يعيش في بجموحة . وربما رأى كثيرون أن هذه الناحية تمثل اللب الحقيقي للمشكلة . وتبعاً لهذه النظرة ، لن يكون للتغير الوجداني الذي نبهت اليه . ولا للتلميحات بحدوث اتجاه جديد أكثر انصافاً للطبيعة أية أهمية أساسية . وقد يصف نقادى أحكامي على مشاهد مثل مشهد أفراد الكشفاء ، وهم يجمعون الزجاجات ، أو مشهد جماعات « أنصار الحفاظ على البيئة » وهم يمنعون المسئولين عن شق طريق في مكان أو آخر بأنهما لا يزيدان عن الأعيب

(*) ان أمثال كانيتوت Canute وحدهم هم الذين ينظرون الى من يتوود اليهم نظرة جادة ، ويتظاهرون بأنهم يعيدون مجرى الأحداث للوراء . انهم وحدهم الذين قد يعتقدون أنه من الضروري الدفاع عن المساسية . ان هذا هو ما سيقال لي يقينا في عصر شديد الاباحية مثل عصرنا . غير أن الاباحية لا يلزم أن تكون حسية . فكثيراً ما تتخذ شكل الابتذال ، الذي يعد نوعاً من أنواع العنف . وهل هناك من شاهد أي فيلم أمريكي من أفلام الانارة ، أو شاهد الأفلام المنيغة كتلك التي عرضت في برلين في الثلاثينات ، وتضمنت مشاهد المصارعة الأنوية في الوحل ، أو الغرائب الشاذة لجسدا ، والتي ظهرت في أوضح صورها في فيلم كاباريه المعروف . ومن حيث الروح ، بعد الابتذال والفلظة على حد سواء ، من آثار الروح الأغسطينية . وعليك أن تذكر أيضاً أن كلمة « حسي » لا تترادف كلمة « جسدي » . واذا أردت المزيد عن أهمية « المساسيات » ، وحدودها ، انظر الى كتابي :

The Perfectibility of Man

صبيانية كتلك التى يتلهمى بها أبناء الطبقة المتوسطة . والحق أن المشاركين فى مثل هذه الأعمال أشبه بأطفال ينشئون سدا من الرمال لحماية قلعتهم من مد البحر ، وفى أسوأ الأحوال ، فإنهم قد يتسببون فى تشريد الانتباه عن المشكلات الأساسية . وقد يقال أن موطن الخطأ إنما يرجع الى النظام فى جملته ، أى الى المركب العلمى التكنولوجى الصناعى ، الذى اعتمد عليه مصلحو الطبقة المتوسطة فى تعيشهم ومكانتهم الاجتماعية .

هذه واحدة من النقاط التى أشعر عندها بعدم الاطمئنان الى الأساس الذى أستاذ اليه . والقضايا التى تنضوى تحتها ضخمة جدا ومعقدة وصعبة ، بحيث يتعذر قيامى بأكثر من اثارتها . فلى أى حد يعد أى فحص أبعد للروح الانسانية فى الشرق والغرب على السواء ، مرتبطا ارتباطا محتوما بتقدم الصناعة ؟ هل بالاستطاعة استغلال الموارد استغلالا آمنا ، وتحويلها الى الأنشطة الثلاثة الأقل تلويثا ؟ هل بالمقدور تحجيمها وحصرها دون اضعاف لروح المبادرة والكفاح ، التى كانت وراء مولدها ؟ للوهلة الأولى ، بوسعنا بلا شك أن نجيب بالقول بأن الروابط التاريخية بين الصناعة والحرية ليست أمرا حتميا ، فقد توجد صناعات ثقيلة - كما هو الحال فى روسيا - ولا يوجد الا أدنى قدر من الحرية ، أو لا توجد بالمرة ، ولم تبرز الديمقراطية الاغريقية ولا التنوير عند أى مجتمع بلغ الذروة فى عالم الصناعة . فضلا عن ذلك ، فثمة أسباب قوية للاعتقاد بأن ظهور مجتمعات صناعية ضخمة يمثل تهديدا لأى مزيد من تحرر البشر ، أكثر من كونه شرطا له ، غير أننا مازلنا نشعر بعدم الارتياح لقدرتنا على نشر قوانا بطريقة مؤثرة بغير تحطيم للحرية .

ولا يستبعد أن يقال لنا ان ما ينعين نبذه هو المثل الأعلى الذى يدعو الى التنمية الصناعية ، والذى يعشقه الساسة كثيرا . ومع هذا فإن هذا التصور بعيد عن الاتصاف بالوضوح ، وجوانب ابهامه لها أهمية أولية . فلو عرفنا النمو الاقتصادى بأنه الاستخدام الأكثر فاعلية للموارد النادرة والحكمة وحسن التدبير فى المسائل الاقتصادية ، سيترتب على ذلك أن ما جرت العادة على وصفه بالنمو الاقتصادى سيكون - فى الحق - انحسارا اقتصاديا . ولنستشهد بمثل بسيط كالحديقة التى نزيلها لكى ننشىء مناطق للسكن الإدارى . ولقد يسرت مثل هذه الحديقة بعض منافع ندر وجودها فى حياة المدينة كالفضاء والضوء والسكينة والهواء والمنظر الجميل ، وعطر الزهور والأشجار والأعشاب ، ألا يصح اعتبار انشاء مثل هذه الأبنية نوعا من الانحسار الاقتصادى ، وأن تعد الحالة العكسية ، أى تحطيم الأبنية لانشاء حدائق عامة انماء اقتصاديا ؟ .

والاجابة بالنفى ، بلا شك ، اذا كان « النمو » سيقاس بمقياس ضخامة الانتاج القومى ، كما جرت العادة ، وهذا يثبت وجوب نبذ افتراض اعتبار ضخامة الانتاج القومى مقياسا مرضيا لقيمة الحياة فى المجتمع . فثمة خطأ فى أى مقياس يوحى بوجود « نمو اقتصادى » ، عندما تهدم الحدائق والداكين والفنادق والمسارح والاحياء السكنية . ويستعاض عنها ببنوك ومكاتب للتأمين ، على انه فى شتى أنحاء العالم المتقدم كاليابان والولايات المتحدة على سبيل المثال ، تجرى محاولات للاهتمام الى مؤشر أفضل للدلالة على النمو الاقتصادى ، من ضخامة الانتاج القومى ، كمؤشر المرفهات والبورصة . أو بالرجوع الى مؤشرات مثل القدرة على التدمير ، ووفرة الموارد الطبيعية وانسياب السلع واستهلاكها ، ومشكلات انشاء مثل هذا المؤشر متعددة ، ولقد سبق أن لمسنا بعضها . فأسهل معيار هو ما يعتمد على التقدير الرقمى ، والمقارنة بين قيم السلع القابلة للتسويق بدلا من مقارنة مقادير الفاقد المترتب على تدمير الحدائق ، والأرباح الاقتصادية التى ستكتسب من المباني الادارية التى حلت محل هذه الحدائق .

على أننا اذا افترضنا امكان العثور على حل لهذه المشكلة التقنية . فمازال أمامنا السؤال الخاص بهل بمقدور مجتمعنا تحمل ما يترتب على انشاء ابنية ادارية عوضا عن الحدائق ، أو بوجه عام ، هل بمقدور مجتمعنا تحمل تخفيض انتاجه القومى (يجب أن لا يغفل احتمال حدوث زيادة فى عدد السكان) . وهذه مشكلة لم ينتبه اليها بعض اتباع الاتجاه المحافظ على نحو ملحوظ . وكتب أحدهم عن المناهضين للايكولوجيين : « لقد استعملوا حججا خداعة كفقدان الوظائف وهبوط مستوى الحياة وارتفاع الأسعار ، وحاولوا تحويل جهد المواطن من السعى لانقاذ البيئة الحية بحجة حماية أجيال المستقبل (١٧) » . غير أن مشهد انسان متعطل عن العمل أو عجوز مسن نزيل الملاجئ أو بيوت المسنين ، وهو يواجه ارتفاع الأسعار ، لا يختلف فى اثارته للشفقة عن مشهد قطعة لحم من الضأن ، وهى تقلى فى الزيت . فليست الحجج التى تلقت الانتباه الى الأعباء الاقتصادية خداعة بالضرورة .

وعلى الجانب الآخر ، فان السؤال الآن هو هل بمقدور الغرب الديموقراطى الليبرالى أن يحتمل تعطيل نشاطه الصناعى ، أو تحويل اتجاهه ، وبوسعنا - فى أغلب الظن - أن نقترح فترة انتقال ايكولوجى ،

تمثل الحالة التي يؤدي فيها النشاط الصناعي الى هبوط مستوى معيشة الافراد بدلا من النهوض بها ، وعلى أقل تقدير لا يكون فيها النشاط الصناعي مربحا الا اذا احتسبت تكاليفه باتباع طرق حسابية لا تفي بالغرض ، أى الطرق الحسابية التي تتجاهل تماما ما يتخلف فى الصناعة من نفايات . فجميع المواطنين يحصلون على دخل يفوق الكفاية ويحقق أرغد عيش يسره هذا الدخل ، ولديهم انتاج قومى يكفى لسد نفقات الخدمات الاجتماعية ؛ ولقد تجاوزت السويد واليابان والولايات المتحدة - مع الاكتفاء بهذه الأمثلة الثلاثة - هذه الحالة . اذ بمقدور هذه الدول تخفيض جانب من دخلها لحل المشكلات الايكولوجية ، وتعويض الزيادة فى الأسعار عن طريق تحسين الخدمات الاجتماعية . وأما السؤال الخاص بهل ستقوم بذلك ، فمسألة أخرى بطبيعة الحال . ولكن الواقع أن معدل زيادة السكان فى هذه الدول يتجه صوب الصفر ، مع تفاوت بين كل حالة وأخرى . فاليابان تحرص على التآنى فى سرعتها . وقد أصدرت هذه الدول تشريعات قاطعة ضد التلوث . وازدادت درايتها بالحاجة الى الحفاظ على القفار وأنواع الكائنات المتوحشة ، أكثر من ذى قبل ، ويعكس المصلحون الايكولوجيون من أبناء الطبقة المتوسطة القوى الاجتماعية العميقة ، بدلا من تمويهها واخفائها ، وليس من السخف أن نأمل فى تمكنها من الاهتداء الى موارد لحل مشكلاتها الايكولوجية الرئيسية .

ومن بين الصعوبات ، مشكلة تجنب ما يتعرض له النشاط الصناعي من ارتخاء ، أو إعادة التنظيم الصناعي ، ونقل الصناعات من بيئة لأخرى . ومحاولات الحيلولة دون حدوث انهيارات غير مأمونة العواقب . فليس المصلحون هم الذين يفقدون وظائفهم اذا صدرت تعليمات تصف قسام شركات السيارات بتغيير موديلاتهما بأنه اجراء غير قانونى . اللهم الا اذا ترتب على حدوث ذلك توفير الموارد أو الاقلال من التلوث ، مع الاكتفاء بمثل بسيط للغاية . وليس من شك أن كل مواطن مطالب بتحمل الزيادة فى الضرائب . غير أن هذا أمر غير ذى بال بالمقارنة بادراك شخص ما أن أسلوبه فى الحياة قد تلاشى من الوجود بين عشية وضحاها . ومن الحماقة والقسوة ، الظن بأن الناس سيبتهجون عندما يسمعون أن مخارط مصانعهم قد تحولت الى شوكات رنانة لتنظيم الموسيقى .

لقد بحثنا حتى الآن ما يطرأ من تغير على معدل النمو الصناعي من وجهة نظر البلدان المتقدمة فحسب ، غير أن هذه الحالة قد تؤثر أيضا تأثيرا كبيرا على البلدان النامية التي اقتنعت بمقدرتها على تحمل صدمات أية محاولة من قبل الأمم الغربية لحل المشكلات الايكولوجية للعالم . وقد

انعكس ذلك فى عدد من احصاءات الحلول المطروحة فى مؤتمر استكهلم ١٩٧٢ . تأمل على سبيل المثال المبدأ الحادى عشر الذى ينص على ما يأتى : « يتعين أن تساعد السياسات البيئية لجميع الدول على تيسير امكانيات التقدم فى الحاضر والمستقبل فى البلدان النامية ، بدلا من أن تؤثر تأثيرا عكسيا عليها . ولعل المبدأ الثالث والعشرين أعظم دلالة ليس فى صورة اقتراحه الأصيل ، وإنما كما عرض أثناء المناقشات : « دون أى تعصب لأى معايير قد يتفق عليها المجتمع الدولى . . سيكون من الضرورى فى جميع الحالات بحث نظام القيم السائدة فى كل بلد ، ومدى تطبيق المعايير ، التى تتمتع بالصحة عند أغلب البلدان المتقدمة ، ولكنها ربما لا تكون مناسبة ، للبلدان النامية ، وليس هناك ما يبررها ، وبعبارة أخرى ، عليك أن لا تتوقع أن يكون مسلك البلدان النامية على النحو المتوقع عند بلد بلغ نقطة التحول الايكولوجى » !

أحيانا قد يقال ان الغرب غير قادر على تحمل معدل نموه الصناعى لأن ثمة مسئوليات ملقاة على كاهله تجاه البلدان النامية . ان هذا الكلام - وبمثل هذه الصيغة - محض نفاق . اذ لا يزيد العون المقدم للبلدان النامية عن نفقة لا تكاد تذكر من الدخل القومى عند أغلب البلدان المتقدمة . ومن غير المتوقع ازدياد هذه النسبة . فضلا عن ذلك ، فان معظم هذا العون بلا نفع ، لأن ما يحدد طبيعته هو صالح المحسن (الواهب) وليس حاجات المتلقى . وإذا تنازل الغرب عن منتجاته المركبة Synthetics المسئولة عن هذا التلوث ، وخفض ضرائبه الجمركية ، فقد يساعد على احداث تحسينات جوهرية فى أوضاع البلدان النامية ، وسيخفف من مشكلاتها الايكولوجية فى الوقت نفسه ، وان تطلب ذلك تضحيات حقيقية مع مراعاة المحاذير التى حذرنا منها .

ومع هذا فمن واجبنا أن لا نغالى . نعم لقد كانت بعض أشكال المساعدات ذات نفع حقيقى ، وتسبب الجشع والفساد فى محو تأثير بعض الأشكال الأخرى من العون ، وحدث ذلك عند تلقى العون أكثر من حدوده عند منح الهبة . وتخشى البلدان النامية مما سيترتب على نزوع البلدان المتقدمة للتركيز على مشكلاتها الايكولوجية من أثر قد يؤدي حتى الى توقف هذا القدر من العون . وهذا أمر غير مستغرب . كما أنها تخشى أيضا ما سيحدث لو أنها حاولت تجديد نموها الصناعى . اذ ربما ترتب على ذلك خفض البلدان الصناعية لمستوردااتها من البلدان النامية . ولو أنى شعرت أثناء تأليف هذا الكتاب بأى بشائن للابتهاج تلوح فى الأفق ، فان مجرد تأمل للنخلة واحدة للمحنة البلدان النامية ستكون كافية لازاحة هذه البهجة .

وإذا اكتفينا بالتركيز على الديمقراطية الغربية الليبرالية وحدها ،
سيبدو المستقبل أكثر إشراقا نوعا . لأن حلول الكثير من المشكلات يبدو
قريب الاحتمال . ولا ترجع الى الرغبة فى حل مشكلات الغرب وحدها
الحاجة التى تظهر فى هذه البلدان لنقل الاعتمادات المالية من الصناعة
الى « ثالوث » الخدمات . لأن مسائل مثل توفير وسائل النقل الحديثة ،
والرغبة فى اللامركزية . وضبط التوزيع الديموجرافى للسكان ، تعد
ضرورية للحياة فى المدن . مثل ضرورتها لحلول المشكلات الايكولوجية .
وحتى تحل هذه الطائفة من المشكلات ، التى وصفها جالبريث Galbraith
فى جملتها بأنها مشكلات جماهيرية صارمة ، فان الغرب سيضطر الى
الاقدام ، على اتباع اتجاهات عملية ضرورية للغساية لحل مشكلاته
الايكولوجية . (ويصح الموقف المضاد عن البلدان النامية) . وهنا تكمن
المأساة .

على أن ما يزعجنى هو صعوبة ادراك على أى نحو باستطاعة الغرب
تغيير عاداته الاقتصادية ، دون أن يترتب على ذلك انتقال عملية اصدار
القرارات الخاصة بالاختيار من السوق الى الحكومات . ولقد حدث هذا
بالفعل - بطبيعة الحال - بقدر كبير . فأولئك الممولون - أى أغلبنا -
الذين لم يتعلموا فن التهرب من الضرائب سيرون أن جزءا كبيرا من
دخلهم - ولعله القسم الأكبر من هذا الدخل - قد أنفق بمعرفة الحكومة .
أما هل يتوقع الاستمرار فى هذه العملية الى ما هو أبعد على نحو لا يجر
فى أذياله البزوغ التدريجى للبيروقراطية أو الدولة البوليسية وخنق
روح المبادرة ، فانها مسألة المسائل ؟ . وهل يصح القول بأن السويد
- كما قيل حديثا - هى أول مثل لزحف المذهب الشمولى ؟ .

قصارى القول ، وان كان من الصعب اجمال ما ذكرت ، والاهتداء
الى نتائج دقيقة منسقة تصلح للاستشهاد بها والرجوع اليها ، فاننى
بعد أن انتهيت من تأليف الكتاب ، قد أصبحت أكثر وعيا بشدة تعقيد
جميع المشكلات التى لمستها ، ولقد حاولت توضيح بعض الأسس الفكرية
حتى تبدو البدائل أمامنا أقل غموضا من أثر ما يكمن داخلها . ولكن
المشكلات قد ظلت باقية . على أنه ليس هناك ما هو أسوأ من سماحنا
لأنفسنا بالانزلاق الى روح يوم الحساب ، وما يصحبه من مشاعر بارانوية
سوداوية . والمسئولون - بوجه خاص - أقرب وأكثر استعدادا للتعرض
لمثل هذه الحالة ، سواء كانوا يشعرون بالاستمتاع بتصور أنهم عند
موتهم لن يفقدوا شيئا يأسفون عليه غير المصائب ، أو لكونهم يحزنون
عن عظمة وهمية عن طريق التنبؤ بالموت والدمار . بيد أنه عند الشباب

أيضا قد يساعد التنبؤ بحدوث ردة ، على الحصول على عوض عن المسؤولية الكاسحة للناحية العملية .

ثمة بالتأكيد احتمال للتعرض لخطر الشعور بالاحباط مما تضمنه المبدأ الايكولوجي الأول عند بارى كومنر ، والقائل أن كل شيء مرتبط بكل شيء آخر ، لأن هذا يعنى - كما يظهر - أن الاقدام على أى عمل على الاطلاق من علامات بلوغ ذروة الحق والسفه . ولكن من حسن الحظ ، فأننى قبل أن أقتل بعوضة لا أرى هناك ما يدعونى لحساب النتائج المترتبة على فعلتى ، وتأثير ذلك على الأشعة الكونية ، التى تشع من الشمس ، أو على نقص الاكسجين فى بعض أيام الصيف فى بحيرة « ايرى » . فليس صحيحا أن كل فعل لابد أن يؤثر على أى فعل آخر ، ان ما نحتاج الى تذكره دائما - وهذه مسألة مزعجة بقدر كاف - هو أن النتائج غير المقصودة لأفعالنا تضىء متأخرة فى الزمان والمكان عن أفعالنا ، ومن ثم فإنها كثيرا ما تثير دهشتنا . (اذ يظهر سرطان الجلد بعد أربعين سنة من التعرض للشمس ، والاسراف فى استعمال المخصبات فى حديقتى . يساعد على تغذية الطحالب فى بعض القنوات النائية) . ان قانون « كومنر » أشبه بالعبارة المأثورة لهيرقليطس التى تقول : « عليك أن تتوقع غير المتوقع » . وعلى الرغم من قيمتها كمخدر ، الا أنها بلا فائدة . لهدايتنا من الناحية العملية .

ان ما أردت أن أركز عليه بوجه عام هو أنه لو أريد حل المشكلات الايكولوجية فى العالم ، فإن هذا لن يتحقق الا اذا اتبعنا الاتجاه العتيق العريق المسمى « بالفعل المبني على التأمل » . بطبيعة الحال ، بمقدورنا أن نفكر بلا غاية . وربما أدى تصرفنا المستند الى تفكير عميق الى زيادة الأمور سوءا . وكما نعرف تماما فى حياتنا الشخصية ، اننا قد ننجو أحيانا حتى عندما نتبع اتجاه طائشا . وربما كانت الحصافة سببا فى وقوعنا فى التهلكة . وقد يؤدى حرصنا على التحقق من موضع قفزاننا ، قبل أن نقفز الى اصابتنا بالجبن . غير أنه لا وجود لبديل لذلك . فليس فى مقدور التأملات الغيبية أن تطهر قنواتنا ، أو تطعم أهلنا . اذ لا وجود ليد خفية تساعد على هدايتنا ، سواء اتخذت اسم « النعمة الالهية » أو « التاريخ » . وكما ذكرت فى عالم الأحياء ، ليس للإنسان أى سند للاتكاء عليه . فقد تتسبب حماقته فى فقدانه للمكيته .

ومع هذا فإن ما يحدد ما نفكر فيه وكيف نفكر ، ليس فقط طريقة تركيب أمخاخنا ، ولكنه أيضا طبيعة الامكانيات التى يتيحها مجتمعنا لنا ، وألوان التفكير التى تسمح تقاليدنا بها وتشجعها . وكما ذكرت ، ان الغرب -

الحديث قد ترك لنا أبواباً للاختيار أكثر من أية مجتمعات أخرى ، فله
تقاليد معقدة ومتنوعة في شتى النواحي الفكرية والسياسية والأخلاقية ،
ورغم تعارضها وتنافرها ، إلا أنها مثمرة . وهذا يساعد على منح القدرة
على النمو والتغير . فقد تغذت في باطنها بذور ثورات لا حصر لها ، نعم
الغرب قادر على الابتكار والاختراع ، ليس فقط في عالم التكنولوجيا ،
وإنما أيضا في نواحي السياسة والإدارة والفكر . وساعدت المرونة التي
اتسم بها الغرب على تزويده بفرص أفضل لحل مشكلاته . ومن المعترف
به أن تقاليده التي تركزت على الرواقية والمسيحية ليست مناسبة لحل
مشكلاته الايكولوجية . إنها التقاليد التي تنكر أن علاقات الإنسان
بالطبيعة محكومة بأي مبادئ أخلاقية ، والتي تمنح الطبيعة أدنى قدر من
الحياة المستقلة . ولكن هذه التقاليد - كما حاولت أن أبين - ليست
التقاليد الغربية الوحيدة ، كما أن تأثيرها يتضاءل باطراد .

وإذا قدر للبشرية أن تحيا بعد قرن من الزمان ، على نحو أسوأ
من حياتها الآن ، فإن هذا لن يرجع إلى أن تقاليد الغرب قد استغفلتها ،
لأن « الجشع » و « قصر النظر » و « التعصب » ، ليست مخترعات
غربية . أما كيف يمكن أن يعيش فمسألة لم أجروا على تخمينها . اذ تركز
اهتمامي على وجوب عدم اقدامنا على فعل أي شيء يقلل من قدرة الأجيال
التالية على التحرر في أفعالها وفكرها سواء بتعطيم العالم الطبيعي الذي
ساعد على تحقيق هذه الحرية ، أو بتعطيم التقاليد الاجتماعية التي سمحت
بذلك وشجعته .

مراجع مقدمة للاستزادة

مختارات

Ammerman, Robert R. and Singer, Marcus G. (eds.). *Belief, Knowledge and Truth*. New York : Scribners, 1970. A rich selection, ranging from elementary to difficult, from philosophical writings on skepticism, empiricism, rationalism, and other issues in the theory of knowledge from ancient Greece to the present. An extensive bibliography of books and articles.

Braybrooke, David (ed.) *Philosophical Problems of the Social Sciences*. New York : Macmillan, Sources in Philosophy Series, 1965 . Contains a substantial introductory essay by the editor and a selection of recent philosophical writings treating problems suggested by psychology, history, economics, and the other social sciences. This book of readings is designed for the beginning student.

Caplan, Arthur L., (ed.). *The Sociobiology Debate. Readings on Ethical and Scientific Issues*. New York : Harper & Row, 1978. A collection of classic scientific articles, important writings in the recent sociology controversy and new writings by philosophers, biologists, anthropologists, and political theorists.

Gardner, Martin (ed.). *Great Essays in Science*. New York; Pocket Books, 1957. A highly readable collection of writings on the nature of science and its social implications by scientists and philosophers. The book is more entertaining than many novels.

Mitcham, Carl and Mackey, Robert (eds.). *Philosophy and Technology : Readings in the Philosophical Problems of Technology*. New York : Free Press, 1972. A well-balanced selection of writings by American, British, and European thinkers on the nature of technology; ethical, political, and religious critiques of technology ; and metaphysical analyses of technology. A good selection and annotated bibliography of works

in English, French, and German enhances the value of this book.

Natanson, Maurice (ed.). *Philosophy of the Social Sciences*. New York : Random, 1963. This anthology provides examples of the application of the phenomenological method to the study of human society. Extensive bibliography. For the more advanced student.

Shapere, Dudley (ed.). *Philosophical Problems of Natural Science*. New York Macmillan, Sources in Philosophy Series, 1965. Contains a substantial introductory essay by the editor and a selection of recent philosophical writings dealing with the structural and historical analyses of science. This book of readings is designed for the beginning student.

Suppe, Frederick (ed.). *The Structure of Scientific Theories*, 2nd ed. Urbana, Illinois : Univ. of Ill. Press, 1978. A good anthology of recent writings in the philosophy of science. For the advanced student.

مؤلفات كاملة

Ayer, A. J. *The Problem of Knowledge*. Baltimore : Penguin, 1956. A more advanced yet clearly written philosophical investigation of the nature, scope, and limits of human knowledge. This book was designed not only for the professional philosopher but for the general reader as well. Particular attention is called to Chapter 2, "Skepticism and Certainty."

Cohen, Morris R. *Reason and Nature*, 2nd ed New York: Free Press, 1964. A classic work by an American philosopher who was a champion of the supremacy of critical reason in human life. Cohen devotes considerable attention to the ethical, legal religious, and historic implications of scientific knowledge and method. A scholarly work, yet written so lucidly that the beginning student can read it with pleasure.

Gardner, Martin. *Fads and Fallacies in the Name of Science*, 2nd ed. New York : Dover, 1957. A fascinating examination of extrasensory perception, the hollow earth hypothesis.

dianetics, orgone boxes, and other theories and devices that the author criticizes as being pseudoscience.

Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*. 2nd ed. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall 1967. This expository text contains a clear, contemporary, and elementary discussion of rationalism and empiricism for the beginning student.

Huxley, Thomas Henry. *Selections from the Essays of T. H. Huxley*, edited by Alburey Castell, New York : Appleton. 1948. A collection of some of the most famous essays treating such topics as science and education, science and religion, and science and ethics.

Nagel, Ernest. *The Structure of Science*. New York : Harcourt, 1961. A recent comprehensive treatment of the nature of explanation in the natural and social sciences by an outstanding American philosopher of science. A book for the more advanced student.

Otto, Max C. *Science and the Moral Life*. New York : New American Library, Mentor Book, 1949. An unusually felicitous defense of a scientific humanism in the tradition of William James and John Dewey. With a sophistication developed to the point of simplicity, this book is designed for the layman in philosophy.

Popper, Karl. *Objective Knowledge : An Evolutionary Approach*. New York : Oxford University Press, 1972. A recent work by an internationally outstanding contemporary philosopher of science.

Putman, Hilary. *Meaning and the Moral Sciences*. Boston : Routledge and Kegan Paul, 1978. A recent, provocative work illustrating new trends of thought by a prominent American philosopher of science.

Ravetz, Jerome R. *Scientific Knowledge and Its Social Problems*. New York : Oxford U.P. : 1973. A recent and influential discussion of the nature of science and its impact on society and nature.

Russell, Bertrand. *The Scientific Outlook*. New York : Norton, 1962. The first two parts of this book deal with the

natures of scientific knowledge and scientific technique. In the third part entitled "The Scientific Society," Russell rewrites and updates Plato's *Republic*. In the course of his philosophical critique of the scientific society, Russell discusses all of the objections to such a society to be found in George Orwell's 1984, Aldous Huxley's *Brave New World*, and other similar fictional and nonfictional critiques.

Stapledon, Olaf. *Last and First Men and Star Maker*. New York : Dover, 1968. Two science fiction novels by a philosopher that convey the haunting beauty and disturbing strangeness of the world revealed by science better than most abstract treatises. These powerfully imaginative works reveal why many men find the scientific understanding and manipulation of the world and man so fascinating and hopeful and many others find it so appalling and depressing.

Dictionary of the History of Ideas : Studies of Selected Pivotal Ideas. Philip P. Wiener, editor-in-chief. New York : Scribners, 1973. Substantial and clearly written essays emphasizing the historical development of topics discussed in this part. Designed to inform the nonspecialist, each essay concludes with a select bibliography.

Encyclopedia of Philosophy. Paul Edwards, editor-in-chief. New York : Macmillan, 1967. The beginning student will find many worthwhile articles on the subjects treated in this part, and excellent bibliographies.

• سادسًا

الفن والمجتمع

مقدمة الفصل

يروى فى احدى الاساطير القديمة أن ملكا ثريا خرافيا دفعه الضيق بالحياة الى ايفاد مبعوثين الى شتى الانحاء يعرضون مكافآت مادية سخية ، ويعملون بتحقيق الشهرة لمن ينجح فى اختراع اية متعة جديدة . وقد تقولون انها خرافة ذكية وخلافة وحميدة ، على أننا معشر الفنانين كثيرا ما نجعل هذه الاسطورة مسابرة للعصر بان نحيطها برداء معاصر . افترض اذن أن رئيس الولايات المتحدة قد أعلن فى التلفزيون عن نيته تقديم ميدالية للحرية أثناء مهرجان يقام فى البيت الأبيض لائى مواطن أمريكى يخترع متعة جديدة ، فماذا يتوقع أن تكون ردود فعل مواطنى الرئيس وابناء الامة الأخرى فى العالم ؟ فهل حقا يتوقع أن يناقش هذا النبا بعد اذاعته مناقشة جادة رصينة وبموضوعية ومنطق ؟ . الحق أن أحدا لن يفعل ذلك . فكما يعرف الجميع أن رد الفعل فى الولايات المتحدة سيكون شعورا بالحيرة الممتزجة بالسخرية الضاحكة ، وسيستبعه استنكار غاضب فى أروقة الكونجرس لهذه الاهانة المعنوية ، التى لحقت بكل مواطن رشيد ومواطنة رشيدة فى البلاد . وسيندلع الفرع فى النشرات الاعلامية من أثر هذه الظاهرة الجديدة ، التى تثبت ما لحق الوظائف العليا فى الدولة من فساد ، بالاضافة الى تلميحات مقنعة من الحزب السياسى المعارض بأن الجهات الرسمية المسؤولة قد أصيبت بلوثة ، وتهليلات غاضبة من الجمعيات الوطنية والرسمية وتعهدات بمحاربة هذه السياسة الى آخر قطرة من دماء ابنائها . وربما سمعنا مديحا فى اذاعة لندن يقول : « لقد قدم رئيس الولايات المتحدة فى اذاعته التليفزيونية بالأمس ما قد يصح اعتباره أعظم برهان مقنع على الاتجاه المادى الفج ، الذى يهدد مستعمرتنا السابقة . ان أمريكا بحكم وضعها كبلد فتى لم تتعلم أن المتع التقليدية العربية هى الأفضل » . وقد نسمع صوتا من باريس يقول : « لقد كنتم أيها الأمريكان تصفون فرنسا دائما بالبلد اللااخلاقى » . وقد تتفق موسكو وبكين على القول « بان مطلب رئيس الولايات المتحدة باختراع متعة جديدة

يكشف عن حالة اليأس التي أصابت البورجوازية ، والتي دفعتهم الى الهروب من الواقع ، ومن حقيقة الثورة المحتومة » .

★ ★ ★

وترمز الدعوة الى اختراع متعة جديدة الى دعوة الفنان الى ابداع اعمال فنية جديدة . فنحن نرغب المتعة ، التي قد تحققها الأعمال الفنية ، وأحياناً تكافئ الفنان على ذلك بسخاء . على أنه من المفارقات . اننا نخشى هذا المتعة التي نصبو اليها ، ولا نثق في من يزودنا بها ، فمن آن لآخر ، نكتشف شوائب قائمة في خمر الفن الذهبي ، ونرتاب في احتمال احتوائه على سم زعاف . وتمثل الكوميديا الموسيقية Hair عند بعضنا احد الأعمال الفذة في عشرات السنوات الأخيرة ، وتبدو عند بعض آخر تحريضا صاخبا على الأثارة الجنسية وتدخين الماريوانا والفوضى الاجتماعية . بينما يمثل النجاح العارم لهذه الكوميديا الموسيقية في شتى انحاء العالم في نظر آخرين دليلا جديدا على خطورة الفن . ولقد لاحظ جوزيف ستالين في احدي المناسبات - كما زعم - أن دوستويفسكى فنان عظيم ولكنه رجعي فظيع أيضا ، ومن الواجب استبعاد مؤلفاته . ويرى كثيرون أن الشاعر ارزا باوند Ezra Pound اعظم شعراء أمريكا في العصر الحالي ، وان كانت الحكومة قد أدانتها بالحقانة . ويمثل في القرن العشرين عند كثيرين ، - بوجه عام - عهدا رائعا من التجريب والأصالة والمنجزات الخالدة . بينما يبدو في نظر آخرين دخانا في الهواء ، ومن علامات التدهور . وليست هذه العلاقة المحيرة بين الانسان والفن وقفنا على زماننا ، فبقدرنا أن نردها الى اليونان القديمة . . فلقد شعر الفلاسفة بهذه العلاقة شعورا حادا . انها من نوع المشكلات التي تحتاج الى براعة الفيلسوف في التحليل والنقد والتوضيح ، كي يلقى ضوئا على القضايا الحقيقية - لو وجدت - وأين يستطيع الاهتمام الى حل لها ، وأي اتجاه يتعين سلوكه . ومن هنا رأينا سقراط يتساءل مثل الفلاسفة الآخرين : هل يحدث الفن أى تأثير على الاطلاق على السلوك البشرى ؟ ولو صح أن الفن يؤثر في السلوك البشرى ، هل يعد هذا التأثير نافعا أم هاما ، وكيف يتسنى تحديد ذلك عقلانيا ؟ ولو سلمنا أن الفن له تأثير هام على الأخلاق ، فهل يغلب على هذا الأثر الخير أم الشر ؟ واذا قلنا أن الغلبة للشر ، فهل تعد الرقابة افضل سبيل لاستبعاد هذا الشر ، أو تخفيفه ؟ أم هل ترجح الأضرار الناجمة عن الرقابة على ما تحققه من نفع ؟ اظن أننا نعرف مزايم بعض المذاهب الأخلاقية ، أو الايديولوجيات بان من حقها أن تحكم على الفن دون

قيد أو شرط . ولعل أفضل مثل لمفهوم هو عكس هذه العلاقة بأن نجعل الفن فيصلا في الحكم على الأخلاق ، وأن نؤيد ما يقال عن أن مقولات الخير والشر مقولات استباطيقية أساسا . فهل يحق لنا منح خلق الفن والاستمتاع به أسمى مكانة ومنزلة في الحياة البشرية ، وأن نخضع جميع القيم الانسانية الأخرى للقيم الاستباطيقية ؟ وهل نعترف بالتجرد من الميول الاستباطيقية كأساس لفلسفة في الحياة ؟

★ ★ ★

وتناول افلاطون في محاوره « الجهورية » الكثير من هذه المسائل ، وكانت الغاية العامة التي حددها للمحاوره هي تعريف العدالة عن طريق يوتوبيا عقلانية ، يتولى فيها الحكماء (يعني الفلاسفة) مهام الحكم . واستعان افلاطون بشخصية سقراط كلسان حال له لعرض ما شعر بأنه الدور الحقيقي للفن في مجتمع يكرس نفسه تكريسا تاما - وبلا هوادة - لتحقيق رفاهية البشر . فلما كان الانسان حيوانا عقلانيا لذا لن تتحقق رفاهيته الا باخضاع جميع القيم البشرية الأخرى لقدراته الفكرية في أكمل صورها . وليس من شك ، أن المشكلة الوحيدة في المجتمع الكامل ستتركز على ترسيخ هذه الحالة الكاملة . وخلص افلاطون من هذه المشكلة بتوكيد وجوب أن يكون الحكماء من المفكرين ، اذا تسنى تطبيق نظام تربوي شامل للمجتمع برمته ، يضع كل فرد في انصب مكان له ، وفقا لقدراته . ولا بد أن يكون الاستناد الى التعليم كأساس لوضع الشخص المناسب في المكان المناسب من الأمور المألوفة لطلابنا المعاصرين . وبناء على ذلك ، جعل افلاطون دور الفن في المجتمع مرادفا لدور التربية والتعليم .

× × ×

هنا يتوجب التنويه الى أن معنى الفن عند افلاطون لا يقتصر على ما أصبحنا ندعوه هذه الأيام « بالفنون الرفيعة » ، ولكنه يضم أيضا جميع المهارات الانسانية ، بدءا بتدريب الطلاب وبناء السفن الى رسم اللوحات ونحت التماثيل . وكما يرى افلاطون ، فإن أسمى فن هو القدرة على الحياة الفاضلة أو العقلانية ، ويقيم افلاطون ما ندعوه بالفنون الرفيعة تبعا لمقدار عونها لتحقيق الحياة الفاضلة ، أو اعاقبتها لها . وافلاطون مقتنع بأن الفن - أي ما نعينه بالفنون الرفيعة ، أو ما يستهوى أساسا الحواس والرغبة في المتعة أكثر من استهوائه للعقل والرغبة في المعرفة - له قدرة هائلة على التأثير في السلوك الانساني ، وتشكيله ، وتوجيهه الى الخير أو الشر .

وبناء على ذلك ، قدم سقراط في محاوره الجمهورية قضية السياسة الرسمية للرقابة التي ترمى في مخططاتها لا الى استبعاد جميع الفنون الجميلة ، وانما للنهوض ، بقصد وبطريقة منهجية ، بانوارها الحميدة ، وللمحيلة دون احداثها آثارا ضارة ، ومن ثم يكون بمقدورها النهوض باسمى فن يساعد على العيش على نحو عقلائى .

★ ★ ★

وفى القسم الثانى ، الذى نقلناه عن كتاب السياسة لأرسطو التلميذ النابه لافلاطون ، عرض أرسطو الدعوى التي تقام ضد اقامة نظام للرقابة على الفنون ، باعتبار هذه الوسيلة تسيء الى المجتمع ، فالفن يحدث تطهرا « كاثاراسيس - بلغة الاغريق » ، أى نوعا من تطهير الانفعالات ، ويخفف من حدتها ، بقدر يساعد على تثقيفها الخضوع للعقل ، وبذلك يحول دون احداثها أى تغيير هدام اجتماعيا وفرديا . فالفن « يحاكى » الحياة ، لا بمعنى أنه ينسخ الحياة نسخا حرفيا ، وانما بمعنى أنه يحدث لدينا انفعالات متولدة عن المواقف التي تواجهنا في الحياة الفعلية . ولما كانت الموسيقى هي الاقدر على اثارة مثل هذه الانفعالات ، لذا تعد أكثر الفنون اتصافا بالقدرة على المحاكاة . غير أن الفن يختلف عن الحياة ، لأن الأعمال الفنية لا تستحث على العمل ، ولكنها تستحث على عكس ذلك . وبذلك يكون الفن نوعا من العلاج النفسى ، أو بمثابة صمام أمان . على أنه من العسير حسم هذه القضية ، لذا فمن غير المستطاع أن يكون افلاطون قد أصاب فى رأيه ، وأن يكون أرسطو قد أصاب أيضا . فلا يصح أن يوصف الفن بأنه سبب الجريمة والتدهور الأخلاقى العام ، وبأنه أيضا ليس سببا لذلك .

★ ★ ★

وعندما ألفى الفلاسفة أنفسهم فى خضم نظريات متصارعة ومتضاربة ، يتعدى القطع بأى النظريات هو الأصوب ، فقد أدى ذلك الى ظهور اتجاه عام يسعى للبحث عن نظرية بديلة ، فُلِقِدَت انطلقت نظرية افلاطون ونظرية أرسطو على افتراض أن الفن يؤثر تأثيرا عليا على السلوك البشرى ، واختلفا حول الطابع العام لهذا التأثير . اذ ذكر افلاطون أن هذا الأثر غالبا ما يكون ضارا ، أما أرسطو فقال ان هذا الأثر حميد ، على الجملة . ويرفض الفيلسوف الوجودى المعاصر جان بول سارتر هذا الافتراض الذى اشترك فى ترديده افلاطون وأرسطو ، ورأى أن هناك انفصالا كاملا بين الفن والأخلاق ،

وبين الجمال والخير . فالعمل الفني عمل قائم بذاته ومستقل ، ويتعين الحكم عليه تبعا للمعايير الاستطائيقية وحدها ، وليس بالرجوع الى معايير اخلاقية وسياسية أو لاهوتية ، أو غيرها من المعايير غير الاستطائيقية . ويحاجي سارتر ويذكر أن السلوك الانساني مسألة « وجودية » ، كما لا يخفى ، وفقا للمعنى الذى تعنيه عنده كلمة « وجود » ، فإن « توجد » يعنى أن تكون « واقعا » أو حقيقيا . على أن تأمل العمل الفني يتطلب تعليق القيام بأى اختيار ، أى يعنى التوقف عن الفعل وتجاهل الماضى والمستقبل والاستغراق فى الحاضر . بناء على ذلك ، يكون العمل الفني غير « موجود » ، انه ماهية متحررة من الزمان ، وصورة لامادية . وباختصار انه أمر تخيلي صرف ، اذ ينتمى الفن الى الخيال . أما الاخلاق فتنتهى الى الوجود . « فالفن والأخلاق » و « والجمال والفضيلة » ان كل معنى من هذين المعنيين يشغل مستوى مختلفا عن مستوى المعنى الآخر . وهكذا تكون مشكلة : هل يعد تأثير الفن تأثيرا يغلب عليه الخير أم الشر مشكلة زائفة . فالفن لا يوصف بأنه أخلاقى أو لا أخلاقى . انه خارج ميدان الحكم الأخلاقى .

★ ★ ★

ويرى جون ديوى العلاقة بين الفن والأخلاق فى صورة جد مختلفة ، أى ليست علاقة اعتماد ، لطرف على الآخر ، أو كعلاقة استقلال لكل منهما على الآخر . وانما كصلة متبادلة التأثير . واذا توخينا الدقة ، قلنا أن العلاقة بين الفن والأخلاق يتوجب أن تكون علاقة تفاعل متبادل ، اذا لم يتصور الفن تصورا ضيقا ، أى كمتعة عابرة تافهة ، واذا لم ينظر الى الأخلاق نظرة فجأة باعتبارها جزءا يتحقق آليا بالثناء أو اللوم وفقا لسنة جامدة وشديدة التبسيط . واذا فسرنا الفن والأخلاق تفسيراً معقولا ، فاننا لن نحصر أى طرف من هذين الطرفين حصرا مصطنعا فى نطاقين منعزلين ، وانما سنراهما كعنصرين يشتركان فى كل حضارة انسانية . فينصب دور الفن على رؤية المثل العليا . وينظر الى الأخلاق على أنها مصطلح يمثل جملة القيم الانسانية التى يشتركون فيها ، وقله تتركز مهمة الفن التقليدى « الأكاديمى » على مجرد تزيين القيم التقليدية ، والارتقاء بها ، ومع هذا فإن الفن الجديد يكتسب صفة الجدة بفضل مساعدته لنا على زيادة الحساسية بالقيم الجديدة والمثل العليا الجديدة ، وبذلك يشجع التجديد فى عالم الأخلاقيات . ان الفن بوصفه ادراكا خياليا للامكانات قادر على تحرير الحياة الإنسانية من لعنة الروتين والملل .

★ ★ ★

ويعنى سبارشوت الفيلسوف الكندى ببيان القضايا ، والتفرقة بينها ، وما يصحبها من حجج معارضة فى الخلاف الدامى حول الرقابة والفنون ، ويساعد التحليل الحصيف والشامل لسبارشوت على اثارة التاملات الفلسفية عند القارى . وتوضيحها فى مسألة القضية المعاصرة للفن و « الأدب المنحل » pornography و يبين من ايضاح سبارشوت انه يتوجب ان لا ينظر الى السؤال الخاص بتأييد فرض رقابة على الفن ، أو الاعتراض على ذلك على أنه مسألة من نفس نوع قضية السود والبيض . وبدلاً من ذلك ، يتعين النظر اليه على انه مسألة خلائية معقدة وحادة وعقيدة .

ان القضية الناضجة التى تدور حول هل تنضج الفنون للرقابة قضية قديمة قدم افلاطون ، كما انها قضية شديدة الحداثة مثل اخبار اليوم . ويقدم والتريرنز صورة معقدة حديثة العهد للقضية الرقابة على الفنون . ولا ينكر بيرنز ميل الكثيرين الى الأدب المنحل ، بل واستمتاعهم بالمبتذلات . غير ان حقيقة شعور بعضنا برغبة ما ليست دليلاً على ان هذا الشيء خير لزيد أو عبيد من الناس . فلا يلزم ان يكون الشيء المرغوب أمراً مستحجاً . فكثيرون يتلهفون للحصول على الهويين ، وان كان لا يعد شيئاً حسناً لهذا السبب . ويتعين على المجتمع التمسك بالمعايير الأخلاقية ، لأن تحطيمها يعنى تحطيم المجتمع نفسه فى نهاية الأمر . ويتطلب الحفاظ على المعايير الأخلاقية سلوكاً حميداً ، يتطلب بدوره انضباطاً وقدرة على عدم انفلات العيسار . والانضباط مستحيل بغير الشعور بالحياء ، ويتعارض الشعور بالاستحياء وادى اتجاه يرى ان كل شيء مباح ، ويقر حق الكافة فى فعل ما يحلو لهم ، وادى الاعتراف بشرعية الأدب المنحل والأدب المبتذل الى تشجيع اتجاه ينادى باباحة كل شيء . مما أدى الى ضعف الأخلاق . ويضيف بيرنز نتيجة ترى ان الديمقراطية ، ويقصد بها الحكم اللاتى ، ترتكن الى القدرة على الانضباط . ويستخلص من ذلك ان انتشار الأدب المنحل بلا رقابة قد ساعد على تهديد وجود الديموقراطية . وفضلاً عن ذلك ، فان التمسك بالمعايير الأخلاقية يدعم جميع المعايير ذات النفع ، ويشد من أزر التفرقة الاستطائيقية بين الفن والهراء . وباختصار تعد الرقابة صورة من الانضباط والترويض النفسى ، لأن الانضباط ضرورة لحماية جميع المعايير ، سواء أكانت اخلاقية أم استطائيقية أم سياسية وغير ذلك .

ويرى بيرنز فى تفسيره أن المبتدلات قد يكون لها ما يبررها فى الفن ، اذا استعملت كوسيلة لزيادة فهمنا للحقائق بحكم القانون ، ولما هو حق فى طبيعته ، أكثر من كونها وسيلة لتحطيم المعايير ، وغنى عن القول أنه تتعين معاملة الرقباء على أنهم غير معصومين ، فإذا أخطأوا ، فمن الأفضل أن يجرى خطاهم فى صف معايير الاحتشام والوقار ، بدلا من جنوحه نحو الابتدال . فثمة أشياء كثيرة موضع خلاف ، من بينها مستقبل الأخلاق الديموقراطية ، بل والفن ذاته .



وفى معرض الاحتجاج على الرقابة على الفنون ، يرى مارشال كوهين أن الضرر الذى ينجم عن الرقابة أرجح فى كفته من أى ضرر يترتب على المبتدلات والأدب المنحل . والحق أن أغلب الآثار الضارة التى نسبها بيرنز الى المبتدلات متوهمة . ويعترف كوهين باستصواب حق المجتمع فى حماية بيئته الأخلاقية . غير أنه لا مناص من مواجهة ما تحدته الرقابة من حجر على حرية الفكر والكلام . فما هو هدف الرقابة ؟ هل هو الحفاظ على المعايير الأخلاقية ، أم منع توجيه أى نقد إليها ؟ ربما كان بعض معاييرنا الأخلاقية شديد الضرر فى تأثيره بحيث يتحتم لا مجرد الاكتفاء بتوجيه نقد اليه ، وإنما يجب استبعاده نهائيا ؟ وإذا عجزت معاييرنا الأخلاقية ، وغير ذلك من المعايير الصمود أمام الهجوم ، فإنها لن تكون جديرة بالحفاظ عليها . وإذا راعينا غموض كلمة « مبتدلات » و « أدب منحل » ، سنرى أن الرقابة قد تحولت الى وسيلة لايقاف التغير الأخلاقى ، بل وعملية النهوض بمستوى الأخلاق بالتبعية ، بل ولعلها قد جعلت ذلك أمرا محتوما . فكلما سعينا لتحقيق ما هو أفضل ، فإننا نتعرض دائما لخطر زيادة الأمور سوءا .

ويعترف كوهين بأن الكثيرين ينغرون من الأدب المنحل . غير أن معارضة الرقابة لا تعنى فرض الأدب المنحل على من لا يريدونه . فبوسع الأدب المنحل أن يتمتع بحريته كاملة ، على أن يحرص على تجنب المساس بالخصوصيات . ولا يعترض كوهين على منع الاقلاق العام ، ويتساءل هل يحق للقانون تحريم الاستغلال التجارى للشغب المرضى بالجنس ؟ ويعترض كوهين على مثل هذا التحريم متذعرا بصعوبة التفرقة بين ما هو « اهتمام مرضى » ، وما هو اهتمام صحى ، وبين ما هو « استغلال تجارى » ، وما هو أساليب مقبولة فى المعاملات فى النظام الرأسمالى . فما الذى قد يحدث لو انتهى

الأمر بأن امتدت الرقابة على الفنون ، وتحولت الى رقابة على النظام
الراسمالي ذاته ؟ ان أخطار الرقابة افدح كثيرا من نفعها .
الفن الأخلاقي والفن اللاأخلاقي لأفلاطون :

[أفلاطون (٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م) أثيني أديستقراطي .
تحول بفضل سقراط من الاهتمام بعالم الشعر الى الاهتمام بعالم
الفلسفة . وباستثناء أرسطو ، لم يتفوق عليه أى فيلسوف آخر
فى الأثر العظيم الذى تركه على الحضارة الغربية ، وغير من ملامحها ،
ولقد استعين بسقراط فى الكثير من المحاورات الأفلاطونية للتعبير
عن معتقدات أفلاطون . وهذه مسألة لا شك فيها] .

[ويناقش سقراط فى المختارات التالية قضية الفن الأخلاقي
والفن اللاأخلاقي هو واديمانتوس وجلوكون . وهما من الشباب .
ومن رفاق أفلاطون . وسنرمز اليهم بالرموز الآتية : اديمانتوس
(أ) وسقراط (س) وجلوكون (ج)] .

سقراط (س) الراوى - تعالوا اذن . ولنمضى ساعة من الزمان فى رواية
الحكايات وستدور حكايتنا عن كيفية تربية أبطالنا .

اديمانتوس (أ) - بكل سرور .

س - وكيف ستكون طريقة تربيتهم ؟ هل بمقدورنا أن نهتدى الى طريقة
أفضل من الطريقة التقليدية ؟ ، ولهذه المسألة شقان : شق خاص
بتربية البدن . والآخر موسيقى يخص الروح .

أ - حقا .

س - فهل نبدأ التربية بالموسيقى ، ثم ننتقل فيما بعد الى تربية البدن ؟
أ - بلى .

س - وقد يكون الأدب حقيقيا أم زائفا ؟

أ - بلى .

س - ويتعين تدريب النشء على النوعين . ونحن نبدأ بالزائف ؟

أ - لم أفهم ما تعنيه .

س - لعلك تعرف اننا نبدأ بتعليم أطفالنا بعض حكايات ، حقا انها لا نخلو

(*) محاورات « الجمهورية » تأليف أفلاطون ضمن The Dialogues of Plato
ترجمها الى الانجليزية Benjamin Jowett الطبعة الثالثة ١٨٩٢ .

من أشياء حقيقية ، ولكنها فى صميمها خرافية • وتروى لهم هذه الحكايات فى السن التى لا يتعلمون فيها التربية البدنية •

أ - صحيح •

س - هذا هو ما أعنيه عندما قلت بوجوب تعليم الموسيقى قبل التربية البدنية •

أ - تمام •

س - ولعلك تعرف أيضا أن البداية هى أهم خطوة فى أى عمل ، خصوصا فى حالة الأشياء الرقيقة الغضة ، لأنها تمثل الحالات التى يتشكل فيها السلوك ، والتى يكون فيها الشخص على أهبة الاستعداد لتلقى التأثيرات المنشودة •

أ - تمام •

س - فهل نسمح - بلا اكتراث - للأطفال بالاستماع الى حكايات عابرة من اختراع أشخاص عابرين ، وأن تفرس فى أممخاخم أفكار تتعارض - فى أغلبها - وما نرغب فى حصولهم عليه عندما يكبرون ؟ •

أ - لا يجب أن يحدث ذلك •

س - عندئذ ، يكون أول شيء يتعين قيامنا به هو انشاء رقابة على كتاب الحكايات ، على أن تكون مهمة الرقباء قبول الحكايات الخرافية الجيدة ، ورفض ما هو سئ ، وسنطلب من الأمهات والمربيات أن لا يروين لأطفالهن غير الحكايات المصرح بها فقط ، فعليهن الاعتماد عليها فى تشكيل العقل ، بشغف يفوق شغفهن بتشكيل أجسامهم بأيديهن • ولكن الكثير مما هو منتشر الآن يجب أن يستبعد جانبا •

أ - عن أى حكايات تتكلم ؟ •

س - ان بمقدورك أن تصادف نموذجا للادنى عند الأعظم ، لأنهما من نفس النوع ، كما نوجد فيهما معا نفس الروح •

أ - محتمل • غير أننى لم أعرف حتى الآن ما الذى تعنيه بالأعظم •

س - النوع الأعظم هو النسوع الذى رواه هوميروس وهزيود ، وباقي الشعراء الذين يعدون أعظم رواة الحكايات ، عند البشر •

أ - ولكن ما هى الحكايات التى تقصدها • وما الخطأ الذى اكتشفته فيها ؟ •

س - انه خطأ خطير للغاية . انه خطأ الوقوع فى الكذب . فهل هناك ما هو أبشع من الأكذوبة السيئة .

١ - ولكن متى ارتكبت هذا الخطأ ؟

س - انه يرتكب فى كل حالة تمثل فيها طبيعة الالهة والأبطال نمشلا خاطئا ، مثلما يحدث عندما يرسم المصور صورة ليس بها أى ظل من التشابه والأصل .

١ - الحق معك . ان هذا النوع يستحق الكثير من اللوم . ولكن ما هى الحكايات التى تقصدها ؟

س - أولا ، هناك أبشع هذه الأكاذيب ، التى ذكرت عن أعظم المواضع ، والتى رواها الشعاع عن أورانوس ، والتى تعد أكذوبة سيئة أيضا . وأعنى بذلك ما ذكر هزيرود أن أورانوس قد فعله ، وكيف ثار كرونوس منه (١) . ان أفعال كرونوس ، والمعاناة التى تسبب ابنه فى حدوثها له بدوره ، حتى اذا كانت حقيقية لا ينبغى أن تروى بكل استخفاف الى النشء والأشخاص القليلي الحظ من القدرة على التبصر ، ولو أمكن ، فمن الأفضل مواراتها فى صمت ، غير أنه اذا كانت هناك ضرورة مطلقة تقتضى ذكرها ، فينبغى ألا يستمع اليها غير قلة مختارة فى غير العلن . ويتعين عليهم لا أن يضحوا بخنزير من الخنازير العادية (Eleusinium) ، ولكن عليهم أن يختاروا أضخم ضحية يتعذر الحصول عليها . ويتوجب أيضا أن يكون عدد المستمعين قليلا جدا .

١ - لماذا تعتبر هذه الحكايات من الأشياء التى يعترض عليها بشدة .

س - حقا يا اديمناطوس . انها حكايات لا يتعين أن تتكرر فى دولتنا ، ويجب أن لا يذكر للنشء بأنه اذا ارتكبت أورانوس أبشع الجرائم ، فانه لن يكون قد اقترف أى فحش . وحتى عندما قام بتأديب أبيه لارتكابه خطأ ما ، فانه لن يكون قد فعل ما هو أكثر ، من الاقتداء بالمثل الذى ضربه أول الآلهة وأعظمهم .

١ - أوافقك تماما . وأرى أن هذه الحكايات لا يليق تكرارها .

س - كما أننا اذا رغبتنا أن يعتاد حراسنا فى المستقبل الحكم على ما يدور بينهم من عراك على أنه من أحقر الأشياء ، فإن علينا أن نحصر على

أن لا تقال لهم أية كلمة عن الحرب التى تنشب فى السماء والحيل والصراع الذى يدور بين الالهة ، لأن هذه المسائل غير حقيقية . كلا ! ان علينا أن لا نروى شيئا البتة عن معارك المردة ، أو نغلفها بمظهر فخيم ، ويتعين علينا أن نلوذ بالصمت ، فلا نذكر شيئا عن المعارك التى لا نهاية لها التى حدثت بين الالهة والابطال وأصدقائهم وأقربائهم . ولو أنهم صدقونا ، فإن علينا أن نخبرهم أن العراك مسألة غير مقدسة ، وأنه حتى الآن لم ينشب أى عراك بين المواطنين، ان هذا هو ما يجب أن يتجه العواجيز ، رجالا ونساء ، لروايته لأطفالهم ، وعندما يكبرون يجب أن يعرف الشعراء وجوب اتباعهم لنفس الروح فى منظوماتهم ، أما حكاية هيفاستيوس ، وكيف قيد هير Here ، أو كيف قام زيوس فى مناسبة أخرى باطارته فى الهواء ، لأنه انحاز اليها عندما ضربت ، وجميع أخبار معارك الالهة عند هوميروس : ان جميع هذه الحكايات لا يجب السماح بها فى دولتنا ، سواء افترض أن لها معنى رمزيا أم لا . لأن أى فتى غر ليس بمقدوره أن يفرق بين المجازى والحرفى . ان كل ما يدخل عقله فى هذه السن يحتمل أن يتحول الى شيء لا يمحي ولا يتبدل ، ومن ثم فمن المهم للغاية أن تكون الحكايات التى يستمع اليها النشء لأول مرة نماذج للأفكار الفاضلة

واذا أعلن أحد من الناس ان انتهاك التعهدات والمعاهدات - - - - - والتى أقدم عليها بالفعل باناداروس (٢) ، قد كانت بتدبير أثينا وزيوس ، أو أن العراك والصراع بين الآلهة كان بتحريض ثيميس وزويس (٣) ، فإننا لن نقر ما يقول ، كما أننا لن نسمح لشبابنا بالاستماع إلى ما قاله اسخيلوس :

[بأن الاله يفرس الذنب عند البشر ، عندما يرغب فى تدمير دار من الديار] .

واذا كتب شاعر عن معاناة نيبوى ووضع مأساة عنها ، تضمنت الأبيات الأيامية ، التى استشهدنا بها ، أو تحدث عن بيت بيلوبس أو طريق طروادة ، أو عن أى موضوع آخر ، فإن علينا أن لا نسمح له بإدعاء أن كلماته من صنع الاله . وعليه أن يقدم أدلة تثبت ذلك لكى يؤيد رأيه . كان يقول أن الله قد فعل ما هو عدل وحق ، وأن هذه الأفعال كانت

(٢) الألياذة ، ص ٦٩ .

(٣) نفس المرجع .

الأفضل كعقاب لنا . غير أن من يتعرضون لهذا العقاب ، سيصابون بالنعاسة ، ويكون الله هو الذى ألحق بهم هذا الشقاء ، ويجب أن لا يسمح للشاعر - برغم ادعاءاته - بالقول بأن الأشرار تعساء لأنهم يحتاجون الى العقوبة ، وأنهم سينالون خيرا كبيرا اذا تلقوا الجزاء من الله ، ولكن لما كان الله خيرا ، لذا يتعين علينا أن ننكر أنكارا باتا أنه وراء أى شر بلحق بنا . ولا يجب أن يتردد ذلك بالقول أو الغناء ، باستعمال الشعر أو النثر ، من قبل أى فرد سواء أكان شيخا أم شابا ، فى أية دولة حسنة النظام ، لأن مثل هذه الخرافة انتحارية ومدمرة والحادية .

أ - أنا متفق معك . وعلى استعداد للترحيب بالقانون .

س - فلتكن إذن هذه احدى القواعد والمبادئ المتعلقة بالالهة ، التى يتعين على شعرائنا وقصاصينا مراعاتها : ان الله ليس صانع جميع الأشياء ، ولكنه صانع الخير فقط .

أ - هذا يفى بالغرض .

س - وما رأيك فى هذا المبدأ الثانى ؟ . فهل يعد الله ساحرا ، بحيث تتخذ الطبيعة جملة مظاهر خداعة ، كأن تبدو حينما فى شكل ما ، وفى حين آخر على نحو مختلف ، وأحيانا يغير الله من هيئته ، ويتحول الى صور عديدة تؤدى الى خداعنا بمثل هذه التحولات ، أم أنه واحد ، وله صورة ثابتة هى لا تتغير ؟ .

أ - ليس بمقتضى الاجابة ، بغير أن أفكر مليا .

س - أجل ! . ولكن اذا افترضنا حدوث تغير فى أى شيء ، لوجب أن يتأثر التغير بالشئ ذاته ، أو بأى شئ آخر ؟ .

أ - يقينا .

س - والأشياء عندما تكون فى أفضل حالاتها ، فانها تضحى أقل عرضة للتغير أو التحلل . فمثلا عندما تكون البنية الانسانية فى أفضل حالاتها وأقواها ، فانها تكون أقل عرضة للتأثر باللحوم والمشروبات ، والنبات فى أكملى حيويته يعانى بقدر أقل من الريح أو الحرارة أو الشمس أو غير ذلك من الأسباب .

أ - بالطبع .

س - وأليست النفس فى أشجع حالاتها وأحكمها أقل تعرضا للبلية والاضطراب عندما تتأثر بأى مؤثر خارجى ؟

١ - حقا .

س - وينطبق المبدأ ذاته - كما أستطيع أن افترض - على جميع الأشياء المركبة ، كقطع الأثاث والبيوت والأردية . فعندهما نكون جيدة الصنع ، سيقبل تعرضها للتحويل بفعل الزمان والظروف .

س - وهكذا يتضح أن أى شىء يتصف بوجوده ، سواء كان من صنع الفن أو الطبيعة أو من صنعهما معا ، سيكون أقل عرضة للتغير من أثر العوامل الخارجية ؟

١ - حقا .

س - ولكن - يقينا - ان الله والأشياء التى صنعها تتسم بالكمال - من ناحية .

١ - بالطبع انها كذلك .

س - اذن فهو ليس مضطرا اذا تأثر بأى تأثيرات خارجية ، الى التشكل على أنحاء متعددة ؟

١ - انه لن يفعل ذلك .

س - ولكن ألا يحتمل أن يغير نفسه ويحولها ؟

١ - هذا واضح وحقيقى ، لو كان يقبل التغير على الاطلاق .

س - فهل يغير نفسه لما هو أفضل ، ولما يتسم بقدر أعظم من العدالة ، أم أنه يغير نفسه للأسوأ ، والى ما هو أقل روعة ؟

١ - لو أنه تغير ، فانه لن يتغير الا لما هو أسوأ ، لأننا غير قادرين على افتراض اتسامه بالنقص ، لا فى الفضل ولا فى الجمال .

س - تمام يا أديمانتوس ، ولكن هل يرضى أحد سواء كان إلها أم انسانا بتغيير نفسه الى الأسوأ ؟

١ - مستحيل .

س - فى هذه الحالة . فمحال أن يرضى الله عن التغير . فبوصفه - كما يفترض - عدل وأفضل ما بالمقدور تصوره ، فانه سيظل فى صورته ذاتها الى الأبد .

أ - ان هذا سيتبع بالضرورة فى نظرى .

س - اذن يا عزيزى علينا أن لا ندع أحدا من الشعراء يقول لنا :

« ان الالهة قد تخفوا فى أقنعة غريبة تمثل بلدا آخر ، وتمشوا فى المدن فى جميع أنواع الصور » (٤) .

وعلينا أن لا ندع أحدا يشهر بـهروتىوس وثيتيس ، لا فى التراجيديات أو فى أى نوع من الشعر ، أو يقدم « هير » متخفية فى شكل كاهنة تطلب الاحسان .

« للبنات واهبات الحياة فى اناخوس نهر الأرجوس » .

ان علينا أن لا نقبل مزيدا من الأكاذيب من هذا القبيل . وعلينا أيضا أن لا تكون لدينا أمهات تتأثرن بالشعراء فتفزعن أطفالهن عندما تروين لهم هذه الأساطير بطريقة سيئة ، وتذكرن لهم كيف قامت الآلهة « بالتجوال ليلا فى هيئة شبيهة بهيئة الغرباء ، بعد أن تشسكلوا فى أشكال مختلفة » . ولكن عليهن مراعاة أنهن سيحولن أطفالهن الى جبناء . بالاضافة الى ما سيتفوهن به بعبارات دالة على المروق فى حق الآلهة .

أ - الله بحول دون حدوث ذلك .

س - ولكن على الرغم من أن الآلهة ذاتها لا تتغير ، الا أنه بالاعتماد على السحر والخداع ، فانه بمقدورهم ايهامنا أنهم يتخذون أشكال شتى ؟

أ - ربما كان ذلك كذلك .

س - ولكن هل بوسعك أن تتخيل أن الله يرضى عن قول الكذب ، سواء بالقول أو الفعل ، أو أن يتخفى فى هيئة شبح ؟

أ - لا أستطيع قول ذلك .

س - وهل تعرف ان الاكذوبة الحقة - ان صح مثل هذا التعبير - مكروهة من الآلهة ومن البشر ؟

أ - ما الذى تعنيه ؟

س - ما أعنيه هو أنه لا أحد يرضى عن تعرض أصدق مكونات نفسه وأسمائها فيما بعد للخداع . وفيما يتعلق بأصدق الأشياء وأسمائها ، ففوق كل شئ انه يخشى من أن تستحوذ عليه أية أكذوبة .

أ - ما زلت عاجزا عن فهمك .

س - السر فى ذلك انك قد نسبت لكلماتى معنى أعمق • بيد أن كل ما قلته هو أن خداع أسمى جزء منا أى النفس ، أو عدم التزود بمعلومات كافية عن أسمى الحقائق • وأن أقل شيء تميل اليه البشرية هو أن تسيطر على مثل هذا الجزء مثل هذه الأكذوبة • ان هذا - كما ذكرت - هو ما تنفر منه البشرية نفورا كاملا •

أ - ليس تمة ما يستحق المقت أكثر من ذلك •

س - وكما لاحظت ان هذا الجهل عندما ينعكس فى نفس من يخدع هو ما يصحح أن يسمى « بالأكذوبة الحقة » ، لأن الأكذوبة فى صورة كلمات ما هى الا نوع من المحاكاة ، أو صورة من شعور سابق للنفس • انها ليست زيفا • ألا ترى انى محق ؟

أ - أنت محق تماما •

س - ان الأكذوبة الحقة لا تكرهها الآلهة فقط ، وانما يكرهها البشر أيضا ؟

أ - نعم •

س - ان الأكذوبة الحقة لا تكرهها الآلهة فقط ، وانما يكرهها البشر أيضا ؟ ولكنها ليست مكروهة فى حالة التعامل والأعداء - مثلا - أو أيضا عندما يقدم من ندعوهم بأصدقائنا اذا انتابتهم نوبة من الجنون أو الوهم على احداث أى ضرر • ففى هذه الحالة ، تكون الأكذوبة نافعة ، وكأنها دواء أو عمل وقائى • كذلك فى حواديت الأساطير ، والتي تحدثنا عنها من قليل ، فلما كنا لا نعرف حقيقة ما جرى فى العصور الغابرة ، فاننا نزيّف عنها ظنونا أشبه بالحقيقة ، وبذلك نستطيع تسخيرها لنفعلنا •

أ - حقا •

س - ولكن هل ينطبق أى سبب من هذه الأسباب على الله ؟ هل بمقدورنا أن نفترض أنه يجهل العصور الغابرة ، ومن ثم فانه مضطر الى الالتجاء للاختراع ؟

أ - ان هذا سيبدو مثيرا للسخرية •

س - من هنا ، فليس للشاعر الكذاب مكان فى فكرتنا عن الله ؟

أ - لا بد أن أقول أنه لا مكان له •

س - أو لعله يلجأ الى الكذب خوفا من أعدائه ؟

أ - هذا أمر يتعذر تصوره .

س - أو قد يكون له أصدقاء بلا عقول أو مجانين ؟

أ - ولكن الحمقى والمحرومين من العقل لا يصح اعتبارهم أصدقاء الله .

س - إذن ليس هناك أى داع يمكن تخيله ، يدعو الله الى الكذب ؟

أ - لا على الإطلاق .

س - من هذا يتضح أن ما هو أسحق من البشر ويستمتع بالقداسة عاجز بالإطلاق عن الزيف ؟

أ - نعم .

س - وهكذا يكون الله متميزا بالبساطة الكاملة والصدق الكامل ، فى كلمته وأفعاله ، كما يتميز بكونه لا يتغير ولا يخدع ، لا بالإشارة

ولا بالكلمة ، وليس فى الحكم أو فى رؤياه أثناء بقطته . .

وهل يمكن أن يخشى الموت ، أو يختار الموت فى المعركة بدلا من

الهيمنة والعبودية ، من يتقده أن العالم السفلى حقيقى وفضيع ؟

أ - مستحيل !

س - إذن علينا أن نفرض رقابة على رواة الحكايات من هذه الفئة ، وكذلك

على الآخرين ، ونرجوهم لا مجرد التوقف عن السباب ، وإنما أن

لا يمتدحوا العالم السفلى ، وأن نلمح أو نوعز لهم بأن أوصافهم

ليست حقيقية ، وأنها ستؤذى محاربينا فى المستقبل .

أ - ان هذه ستكون مهمتنا .

س - علينا إذن أن نمحو العديد من الفقرات المقرزة التى تبدأ بها أشعار

مثل (أفضل أن أكون عبدا فى بلد الفقراء ، وأن أكون من المعوزين

على أن أحكم على جميع الموتى الذين انتهوا الى الفناء) (٥) .

وعلىنا أيضا أن نطمس بيت الشعر الذى يروى كيف كان بلوتو

Pluto يخشى .

(أن لا يتجهج البناءون ويصابوا بالكدر - وهذا أمر تمقت الآلهة

أن ترى علاماته على وجوه الفانين والخالدين) (٦) .

(٥) IX Od ٨٩ :

(٦) XX II ٦٤ :

وأيضاً : (أيتها السماء فى بيت هاديس هناك روح وشبح ولا عقل على الإطلاق) (٧) •

ولا ننسى ما قيل عن تيرسياس :

(وكيف منحته بيرسيفون عقلاً بعد الموت - حتى يتمتع و-د-اه بالحكمة • أما النفوس الأخرى فإنها لا تزيد عن أشباح متطايرة) (٨) •

وأيضاً : « عندما طارت أعضاء الجسم فإنها ذهبت الى هاديس ، وهى تندب مصيرها بعد أن ودعت رجولها وشبابها » (٩) •

كذلك : « وانتقلت الروح الى باطن الأرض كأنها دخان وتمالت صيحاتها » (١٠) •

و « كالوطاويط فى جوف الكهوف السحرية ، عندما يسقط أى منها من الوتر ويقع على الصخر فيطير منصايحاً ، ويمسك كل منها بزميله ، كذلك لقد أمسك كل منهما بالآخر وهم ينصايحون » (١١) •

وعلينا أن نرجو هوميروس وغيره من الشعراء أن لا يفضبوا اذا شطبنا هذه الفقرة وغيرها من الفقرات المشابهة ، لا لافتقارها الى الشعاعية ، أو عدم اجتذابها للأذان الشعبية ، وانما لأنه كلما ازداد سحر الشعر ضعف توافقه وآذان الغلمان والرجال الذين يراد تحليهم بالحريه ، والذين يتوجب أن يخشوا العبودية أكثر من الموت •

١ - بغير شك •

س - أيضاً علينا أن نرفض جميع الأسماء الفظيعة المروعة التى تستخدم فى وصف العالم السفلى مثل Coeylus و Styx وما يقال عن وجود أشباح تحت الأرض أو ظلال لا عصبانية Eaploss أو ما يشبه ذلك من الصفات التى يكفى التلميح بها لاجداث ارتجاف يسرى داخل روح من يستمع اليها • ولست أرى أن هذه الحكايات المريعة خالية من أى نفع يذكر • وانما هناك خطر من احتمال اثباتها

(٧) Xod ٤٩٤ •

(٨) X PO ٤٩٥

(٩) xvi II ٨٥٦ •

(١٠) xxiii Ib ٩٠٠ •

(١١) xxiv Od ٦ •

لاضطراب فى أعصاب حراسنا قد يؤدى الى زيادة نزوعهم الى التخنت .

ايضا يتعين أن تقدر الحقيقة تقديرا عاليا . فلما كانت - كما ذكرنا - الاكذوبة عديمة النفع للآلهة ، ويقتصر نفعها على احتمال استعمال البشر لها كدواء ، لذا يتوجب قصر استخدام مثل هذه الادوية على الاطباء ، وأن لا يكون للأفراد بصفتهم الشخصية أية علاقة بها . .

أ - هذا واضح .

س - فمن هنا لو كان من حق أحد أن يتمتع بامتياز الكذب ، فيتعين أن يكون حكام الدولة هم الأولى بذلك ، وأن يسمح لهم بالكذب من أجل الصالح العام ، سواء عند تعاملهم والأعداء ، أو عند تعاملهم ومواطنيهم . ولكن ليس من حق أى انسان آخر أن يتدخل فيما لا يعنيه ، أو يتطفل على مثل هذا الامتياز . . . وبالرغم من تمتع الحكام بهذا الامتياز ، فإن الشخص العادى اذا كذب فى تعامله معهم فى المقابل (واقتداء بهم) سيتعين النظر الى فعلته على أنها خطأ فاحش يفوق خطأ المريض أو التلميذ فى المدرسة اذا لم يذكر حقيقة مرضه الجسماني للطبيب أو المدرب ، أو خطأ البحار اذا لم يخطر قبطانه بما يجرى فى السفينة ، وبين باقى النوتية ، وما الذى يحدث له ولأقرانه البحارة .

أ - حقيقى تماما .

س - وعلى هذا فاذا ضابط الحاكم أحدا متلبسا بالكذب فى الدولة « بغض النظر عن المهنة التى يمتنها ، أى سواء أكان كاهنا أو طبيبا أو نجارا » (١٢) ، فإنه سيعاقبه لأنه تسبب فى اساءة للدولة لاختلاف من حيث أضرارها بالسفينة عما تحدثه من ضرر للدولة . .

أ - بالتأكيد اذا اتبعنا فكرتنا عن الدولة (١٣) .

س - وفى المقام التالى ، يتعين أن يتصف شبابنا بالعفة ؟

أ - بالتأكيد .

س - اليس العنصران الأساسيان للتعفف - اذا تحدثنا بوجه عام - هما طاعة القادة ، وضبط النفس فى مواجهة المتع الحسية ؟

• (١٢) PO ١٧٦ xx

• (١٣) أو اذا كانت كلماته مصحوبة بالأفعال .

أ - حقا ! •

س - فى هذه الحالة ، فاننا سنقر عبارات كنتك التى استخدمها ديوميد
عند هوميروس !

« أيتها الصديق عليك أن تجلس صامتا وتلتزم بطاعة
ما أقول » (١٤) •

والآيات التالية :

لقد سار اليونانيون بكل جسارة (١٥) •

فى تهيب صامت لقادتهم (١٦) •

ومشاعر أخرى من نفس النوع :

سنكون •

مثل أولئك الذين ساروا فى هذا النهج •

سيبدو ثقيلًا من أثر النبذ ، من له عينا كلب ، وقلب وعل (١٧) •

وما رأيك فى الكلمات التى جاءت بعد ذلك ؟ هل تصفها بأنها بذاءات
مماثلة يفترض أن الأشخاص يوجهونها لحكامهم ، نثرا أو شعرا • هل
هى تعابير حسنة أو سيئة ؟

أ - انها تعابير سيئة •

س - ثمة احتمال أن تحقق شيئا من المتعة ، ولكنها لن تؤدي الى التعفف ،
ومن ثم - فمن المحتمل أن تلحق ضررا بشيبتنا - لعلك تقر ذلك ؟

أ - نعم •

س - وأيضا اذا انساق أحكم البشر الى القول : بأنه لا شيء فى رأيه أمجد
من حالة « تكون فيها المناضد حافلة بالخبز واللحم ، ويرى فيها
السقا حاملا النبذ ، ويمر به على الجالسين ، الذين يفترون منه
ما يصبونه فى فناجينهم » (١٨) •

(١٤) II ١٧ - ٤١٢ س •

(١٥) PO III ٨ •

(١٦) IV نفس المصدر ٤٣١ •

(١٧) Ib من ٢٢٥ •

(١٨) xlv II ٢٨١ •

وهل يساعد على تحقيق العفة لأى سباب اذا استمع الى مثل هذه الكلمات : « ان أتعس مصير هو أن نلفظ أنفاسك وأن تلقى حتفك جوعا » (١٩) .

وما قولك أيضا فى حكاية زوس ، الذى كان نائما كباقي الآلهة . وكان هو الشخص الوحيد اليقظان الذى يرسم ويضع مخططات ، نسيها جميعا فى لحظة واحدة ، عندما انتابته الشهوة ، وغلب على أمره لدى رؤيته « لهير » حتى أنه لم ينتظر الى أن يصل الى الكوخ ، وآثر مضاجعتها على الأرض قائلا :

انه لم يصادف قط مثل هذه الحالة المنتشية ، حتى عندما تقابلا لأول مرة ، « ودون معرفة والديهما » (٢٠) .

أو تلك الحكاية عن كيف أقدم هيفاسيتوس متأثرا بشهوات مماثلة على تطويق أريس وأفروديت (٢١) .

أ - حقا اننى شديد الاعتقاد بوجود عدم اسئماعهم الى أشياء من هذا القبيل .

س - أما الأفعال الدالة على الجلد ، التى قام بها أو رواها مشهورون . ان مثل هذه الأفعال يجب أن ترى وأن تسمح ، كهذين البيتين على سبيل المثال :

لقد وكر صدره ، وبذلك أنب قلبه .

تجلد يا قلبى . فلقد تحملت ما هو أبشع من ذلك (٢٢) .

أ - بالتأكيد .

س - وفى المقام التالى ، لابد أن لا نسمح لهم بقبول الهدايا ، أو بعشق المال .

أ - بالتأكيد .

س - كما أن علينا أن لا ننشد لهم مثل هذا الكلام :

٢٤٢ Ibxii (١٩) .

Ibxiv ٢٨١ (٢٠)

Od viii ٢٦٦ (٢١)

٢٦٦ (٢٢)

« الهدايا تقنع الملوك ، والاقناع يوقر الملوك » (٢٣) .

كما يجب أن لا نقر ما فعلته العنقاء معلمة أشيل ، أو نزن أنها
أخلصت النصيح لتلميذها عندما أخبرته بإمكان تقبله لهدايا
اليونانيين (٢٤) ، ومساعدتهم ، ولكنه إذا لم تعرض عليه مثل هذه الهدية ،
فإن عليه أن لا يتخلى عن غضبه . وعلينا أيضا أن لا نعتقد أو نعترف بأن
أشيل كان بالذات مثل هذا العاشق للمال ، بحيث يقبل هدايا أجاسنون ،
أو أنه عندما تلقى أجره ، فإنه استعاد جنة هكتور . ولكنه لولا هذا
العطاء ، ما قبل أن يفعل ذلك (٢٥) .

أ - بغير شك : فهذه عواطف أو مشاعر غير مقبولة .

س - وعلينا أن نعمل على فهم فن « الميميمك » . وأن نقرر هل يجوز
السماح للشعراء عندما يقصون حكاياتهم علينا أن يحاكوا . ولو
كان ذلك كذلك ، هل يصح أن يكون هذا عملا شاملا أو جزئيا .
ولو كان جزئيا . فما هي الأجزاء التي يسمح فيها بالمحاكاة ، أم
أن الواجب يقتضى تحريم جميع أنواع المحاكاة .

أ - لعلك تعنى هل يسمح بعرض « المأساة » و « الملهة » فى دولتنا ؟

س - أجل . وربما تضمن السؤال ما هو أكثر من ذلك . وإن كنت أم
أدرك ذلك حتى الآن . ولكن حيثما ستسوقنا الحجج . فأننا سنسير
معها .

أ - اذن علينا أن نسايرها .

س - دعنى أسألك يا أديمانتوس : هل يتعين على حراسنا أن يكونوا
مقلدين ؟ . ألم نحسم هذه المسألة عندما ذكرنا القاعدة القائلة بأن
أى شخص بمقدوره أن يؤدى شيئا واحدا فقط أداء حسنا ، وليس
جملة أشياء ، وأنه لو حاول أداء كثرة من الأشياء ، فإنه سيفشل
تماما فى تحقيق أية شهرة فى أى منها ؟

أ - بالتأكيد .

س - وهذا يصح أيضا عن المحاكاة . فلا أحد باستطاعته تقليد جملة
أشياء ، مثل قدرته على تقليد شئ واحد ؟

(٢٣) استشهد بها سويداس وذكر أنها منسوبة لهزيود .

(٢٤) Od vii ٥١٥ .

(٢٥) xxiiv Ib ١٧٥ .

أ - ليس بمقدوره .

س - فى هذه الحالة سبتعذر على نفس الشخص القيام بدور جاد فى الحياة ، وأن يكون مقلدا ، يقلد جملة أدوار ، فى نفس الوقت أيضا . فحتى اذا بدا أن هناك أى توافق تقريبي بين نوعين من المحاكاة ، فإن نفس الشخص لن ينجحوا فى كليهما كما هو الحال على سبيل المثال فى حالة كتاب التراجيديا والكوميديا . ألم نطلق عليهم الآن اسم المحاكين ؟

أ - نعم هذا ما فعلته . والحق معك عندما اعتقدت أن نفس الأشخاص لن ينجحوا فى كليهما .

س - مثلما لا يفلحوا فى الجمع بين درر الشاعر المتجول ودور الممثل معا .
أ - حقا .

س - كما أن ممثل الكوميديا شئ ، وممثل التراجيديا شئ آخر . غير أن جميع هذه الأشياء لاتزيد عن ضروب من المحاكاة .

أ - انها كذلك .

س - والطبيعة البشرية يا أديمانتوس يبدو أنها قد صبت فى شكل قطع صغيرة ، مما يجعلها عاجزة عن محاكاة جملة أشياء محاكاة حسنة مثل حسن أداء الأفعال التى تعد المقلدات مستنسخة منها .

أ - حقا .

س - فاذا تمسكنا بفكرتنا الأصلية ، وتذاكرنا أن حراسنا عندما يطرحون جانباً المهام الأخرى ، يجب أن يتفرغوا لصون الحرية فى الدولة وأن يتخذوا هذه المهمة حرفة لهم ، وأن لا ينشغلوا بأى عمل آخر لا يتجه الى هذه الغاية ، ومن ثم سيتعين عليهم أن لا يمارسوا أو يحاكوا أى شئ آخر . واذا اضطروا الى المحاكاة ، فإن عليهم أن يحاكوا منذ حدوثهم تلك الشخصيات التى تناسب مهمتهم ، يعنى شخصيات الشجعان والمتعفين والأحرار وأصحاب النبيل والوقار وما أشبه . ولكن عليهم أن لا يصوروا أو يبرعوا فى محاكاة أى نوع من الخساسة والحطة حتى لا تؤدى المحاكاة الى أن يصبحوا مشابهيين لما قاموا بمحاكاته ، ألم تلاحظ أبدا كيف تنمو المقلدات ، التى تبدأ من فترة الحدائة ، وتستمر طويلا فى الحياة ، وتحول فى نهاية الأمر الى عادات وطبيعة ثابتة ، تؤثر فى البدن والصوت والعقل ؟

١ - نعم بالتأكيد .

س - اذن فعلينا أن لا نسمح لأولئك الذين نوليهم عناية خاصة ، والذين نقول عنهم أنه من الضروري أن يكونوا أحيارا بمحاكاة امرأة ، شابة أو عجوز ، تتشاجر وزوجها ، أو تسعى للتباهى ضد الالهة ، انخداعا بما تشعربه من سعادة ، أو عندما تصاب بكرب أو أسى أو بنوبة بكاء ، وان كان يقينا لن يسعى لمحاكاة امرأة تعاني من مرض ، أو فى حالة شبق أو مخاض .

١ - صحيح .

س - وليس من شك أن عليهم أن لا يحاكون الأردباء من الأشخاص ، سواء كانوا جبناء أم غير ذلك ، أو من أولئك الذين يسلكون مسلكا مفايرا لما ذكرنا ، أو من بين أولئك الذين يؤنبون الآخرين أو يسبخرون منهم ، أو يسبونهم أثناء معاقرة الخمر ، أو ممن ياثمون ضد أنفسهم وجيرانهم بالكلمة والفعل تمشيا مع طباع هذا الصنف من الناس . كما يجب أن لا يتدربوا على محاكاة أفعال أو أقوال الرجال أو الاناث ، من المجانين أو الأوباش ، لأن الجنون مثل الشر لا بد أن يعرف أمره ، وان وجب أن لا يمارس أو يحاكي .

١ - حقا .

س - كما أن عليهم أن لا يقلدوا الحدادين أو غيرهم من أصحاب الحرف أو المجدفين أو رؤساء النوتية وأشباههم .

١ - كيف يكون بمقدورهم ذلك ، اذا كان لايباح لهم استخدام عقولهم وفقا لمتطلبات أية مهنة من هذه المهن ؟

س - كما أن عليهم أن لا يقلدوا صهيل الخيول وزمجرة الثيران وخريير المياه وهدير الرعد ، وأى شئ من هذا القبيل .

١ - ما دام الجنون سيكون محرما ، سيتعين أيضا تحريم استنساخ سلوك المجانين .

س - لعلك تعنى ، لو كنت قد أحسنت فهمك أن هناك نوعا واحدا من الأسلوب السردى الذى يمكن أن يتبعه أى انسان خير صادق ، عندما يكون لديه ما يستحق القول ، وأن النوع الآخر لن يستخدم الا من قبل أصحاب السلوك المتعارض والتعليم المتعارض .

١ - وما هما هذان النوعان ؟

س - افترض أن انسانا عادلا وخيرا ، صادف أنشأ حديثه مع انسان
خير آخر قولا أو فعلا أعجبه . لو حدث هذا فأنى أتخيل أنه سيميل
الى تشخيصه وتقليده ، ولن يخطئ من هذا النوع من المحاكاة ،
وسيكون على أنم استعداد للقيام بدور الانسان الخير ، عندما يمثل
تمثيلا راسخا وحكيما ، وسيحقق ذلك بقدر أقل عندما ينتابه
مرض أو يقع فى أسر الحب أو الشراب ، أو عندما تدهمه إحدى
المصائب ، غير انه اذا صادف شخصية لها صفات لا تليق به ، فانه
لن يدرس حالتها ، لأنه سيحتقر مثل هذا الشخص . ولن يحاول
محاكاته - لو حدث ذلك - الا عندما يضطاع بأداء فعل خير ما .
وفى احيان أخرى ، سيشعر بالخيال من القيام بدور لم يسبق له
ممارسته قط ، كما أنه لن يميل الى تشكيل نفسه ، وتقمص شخصية
النماذج الأدنى ، لأنه سيشعر أن اتباع مثل هذا الفن - اللهم الا فى
حالات المزاح والدعابة - أدنى من مكانته ، وسيبدون منفيرين لعقله .

ولكن ألا يجب أن يذهب اشرفنا الى ما هو أبعد ، وهل يقتصر
مطلبنا من الشعراء على مطالبتهم بالتعبير عن صورة الخير فى أعمالهم
خشية طردهم من الدولة ، اذا فعلوا شيئا آخر بعيد الاختلاف ؟ ، أم أن
الرقابة نفسها ستمتد بحيث تشتمل على الفنانين الآخرين ، وهل
سيمنعون أيضا من عرض الأشكال المقابلة من الشر والخلاعة والحطة
والابتذال فى أعمال النحت والبناء ، وغيرهما من الفنون الخلاقة . وهل
يمنع من لا يتجاوز وهذه القاعدة التى وضعناها من ممارسة الفن فى
دولتنا خشية تعرض ذوق مواطنينا للفساد ؟ ، ان علينا أن لا نسمح
لحراسنا بالنشوء وسط صور المسخ الأخلاقى الأشبه بمرعى مسمم ،
يرعون فيه ويتغذون منه على الأعشاب والارض الضارة . اذ ستتعرض
أرواحهم من أثر ما يتجمع فيها من أوصاب ، شيئا فشيئا ، ويوما بعد
آخر ، الى التقرح . فلنحرص اذن على أن يكون فنانونا من أولئك الموهوبين
القادرين على ادراك الطبيعة الحقة للجميل والجليل ، عندئذ سيتمكن
شبابنا من العيش فى أرض صحية وسط المناظر الفاتنة والأنغام
الشجية ، ويلتقون بالخير فى كل شيء ، وبذلك يتدفق الجمال والوفرة
من الأعمال الخلاقة ، الى العين والأذن ، كأنهما الأنسام العليقة التى
نستنشقها فى الارض الطيبة ، ومن ثم تنساق الروح - دون أن تشعر -
من براءة السنوات الباكرة ، الى أشباه الجمال العقلى ، فتعاطف معها .

ج - (جلوكون) - ليس هناك تعلم أسمى من هذا التعلم .

س - لذا يا جلوكون يعد تعلم الموسيقى وسيلة تفوق أية وسيلة أخرى ،

لأن الإيقاع والهارمونية سيشتقان طريقهما إلى المواضيع الجوانية من الروح ، وينبتان فيها بقوة ، ويبثان الشعور بالجلال ، حتى تتحلّى به روح من تعلم على خير وجه ، ويحرم منه من أسوء تعلمه . ولما كان من تلقى هذا التعليم الصحيح للوجود الجوانى ، سيكون أقدر على حدة ادراك أوجه النقص والخطأ فى الفن والطبيعة ، كما سيتمتع بذوق حق يتمثل فيما يننى عليه ، أو ما يشعره بالاعتباط . عندما تلتقى روحه بالخير فتتحلّى بالنبيل والفضل ، مما يشعره بالازدراء والبغض بحق لما هو سئ ، وسيتحقق كل ذلك فى صباه حتى قبل أن تتسنى له معرفة السر وراء ما حدث . وعندما ينضج العقل سيكون بوسعه التعرف على الصديق الذى ساعده على الشعور بألفة هذه الحالة وسيكون بمقدوره تحيته .

ج - أجل . وأنا موافق على الاعتقاد بأن على شبابنا أن يتدربوا على الموسيقى ، وفقا للأساس الذى ذكرته .

س - تماما مثلما شعرنا بالرضا عند تعلمنا كيف نقرأ ، وعندما تعرفنا على حروف الأبجدية القليلة وكيف تبدو فى تراكيبها المختلفة ، دون أن نشعر حيالها بالازدراء ، سواء شغلت مساحة صغيرة أو كبيرة . ولكننا شعرنا بالشفوق لمتابعتها ، ولن نعتقد أننا بلغنا الكمال فى فن القراءة ، الا اذا تمكنا من التعرف اليها حيثما وجدت .

ج - حقا .

س - ومثلما لا نتعرف على انعكاس الحروف فى الماء أو فى مرآة الا اذا عرفنا الحروف نفسها ، كذلك فان نفس الفن والدراسة سيسيران لنا القدرة على معرفة كليهما .

ج - تمام .

س - وكما ذكرت ، وحتى لو كان الأمر كذلك ، فلسسنا بقادريين نحن أو حراسنا ، الذين قمنا بتعليمهم ، على أن نصبح موسيقيين ، الا اذا عرفنا وعرفوا الأشكال الأساسية فى كل تكويناتها ، وأمكنهم وأمكننا التعرف اليها وصورها ، حيثما وجدت دون استهزاء بها اذا رأيناها فى الأشياء الصغيرة والكبيرة ، انما سنعتقد أنها تنتمى جميعا الى مجال فن واحد ودراسة واحدة .

ج - بالتأكيد .

س - وعندما تتناغم روح جميلة وشكل جميل ، ويصاغ الاثنان فى قالب

واحد سيكون هذا القالب أجمل ما باستطاعة من له عينان قادرتان
على الرؤية أن يرى ؟

ج - الأجمل بالتأكيد .

س - وليس الأجمل هو أيضا الأحب لقلوبنا ؟

ج - هذا أمر مسلم به .

س - ومن تتوافر له روح الهارمونية سيشعر بعشق أشد للأحب .
ولكن من ليس لديه روح هارمونية ، لن يشعر ناحيتها بأى حب ؟

ج - حقا . لو كان النقص فى الروح . . ولكن لو كان هناك نقص جسمانى
عند آخر ، فانه سيبصر عليه ، وسيحبه أيضا . . .

الفن كعلاج اجتماعى لأرسطو .

[أرسطو (٣٨٤ ق م - ٣٢٢ ق م) ابن طبيب من مقدونيا ،
وأشهر تلاميذ افلاطون ، ومعلم الاسكندر الأكبر . اشتهر بلقب
« الفيلسوف » فحسب فى الجامعات الوسيطة ، اذ تمتع بمكانة
عظيمة ، واتخذت كتاباته صورة الملاحظات التى كان يعدها
للالقاء كمحاضرات ، أما كتاباته - وقد نلقت الآن - فيقال انها قد
كشفت عن مقدرة أدبية . ولولا فلسفة أرسطو ما بلغت الحضارة
الغربية هذا الشاؤ العظيم]

لا أحد يرتاب فى وجوب توجيه المشرع انتباهه الى تربية الشباب ،
لان اهمال التربية يضر النظام العام . فيجب أن يتشكل المواطن على نحو
يتواءم وصورة الحكومة التى يحيا فى ظلها ، فلكل حكومة طابع تتميز به ،
وتحرص على الحفاظ عليه . والمسلك الديموقراطى من خلق النظام
الديموقراطى ، كما أن المسلك الأوليجاركى من خلق النظام الأوليجاركى ،
وتتناسب افضلية طابع الأفراد تناسباً طردياً هى وافضلية الحكومة .

وتتطلب ممارسة أى قدرة من القدرات أو فن من الفنون سبق
التدرب والاعتياد ، وهذا أمر لا يخفى لو أريدت ممارسة الفضيلة .
ولما كانت المدينة برمتها تهدف الى غاية واحدة ، لذا يتعين أن تتصف
التربية بالعمومية ، وليس بالخصوصية ، أى على نحو مختلف عما يحدث
فى الحاضر حيث يبحث كل فرد عن صالح أبناء عشيرته دون نظر الى

(*) من كتاب السياسة .

الآخرين ، ويزودهم - على حدة - بالتعاليم ، التى يظن أنها الأفضل . نعم يجب أن يكون التدريب على الأشياء ذات الصالح المشترك ممتاثلا للكافة . كما أن علينا أن لا نفترض أن أى مواطن من المواطنين ينتمى لنفسه فحسب ، لأنهم جميعا ينتمون للدولة ، ويعد كل منهم جزءا من الدولة ، ولا انفصال بين رعاية كل جزء ورعاية الكل . وفى هذه الجزئية ، كما هو الحال فى بعض الجزئيات الأخرى ، يستحق اللاكيدوميون الشناء ، لأنهم بذلوا أقصى جهد فى رعاية أطفالهم ، ولأنهم جعلوا التربية والتعليم واجبا من واجبات الدولة .

وأما أن الراجب يقتضى تنظيم التعليم وفقا للقانون ، وأنه من الضروري أن تضطلع الدولة بمهام التعليم فمسألة لا سبيل لانكارها ، ولكن كيف يتوجب أن يكون طابع هذه التربية العمومية ، وكيف يتعين تربية النشء ، هاتان مسألتان تستحقان التأمل . وثمة اختلاف حول الموضوعين فى الحالة الراهنة . فليس هناك اتفاق بين أبناء البشر حول الأشياء التى ينبغى أن تعلم فى ناحيتى الفضيلة والحياة فى أفضل أحوالها . كما أنه ليس من الأمور الواضحة هل توجه التربية اهتماما أكبر الى الفضائل العقلانية أم الى الفضائل الفكرية أم الى الفضائل الأخلاقية . والممارسة الأخلاقية السائدة تثير الحيرة . فلا أحد يعرف على أى مبدأ نسير ، وأية غاية للتربية نختار : ما ينفع فى الحياة ، أم الفضيلة أم أسمى قدر من المعرفة ، ولا يوجد أى اتفاق حول الوسائل ، فالأشخاص المختلفون عندما يعتمدون على معتقدات مختلفة حول طبيعة الفضيلة ، فانهم يختلفون بالطبع حول طريقة ممارستها . وما من شك فى وجوب تعلم الأطفال هذه الأشياء النافعة ، التى تعد ضرورية حقا . ولا يقتصر الأمر على الأشياء النافعة ، لأن المهن تنقسم الى مهن حرة ، وأخرى غير حرة . ويجب أن يقتصر اطلاق الأطفال الصغار على أنواع المعرفة ، التى تكون نافعة دون أن تدفعهم الى التصعلك . وتوصف بالخسة أية مهنة ، فنية أو علمية ، تؤدى الى الاساءة الى اللياقة البدنية للانسان الحر أو روجه أو عقله ، أو تنتقص من قدرته على ممارسة الفضيلة أو مزاولتها ، أما الفنون فتوصف بالخسة اذا جنحت الى تشويه الجسم ، كما توصف الوظائف الأجيعة بنفس الصفة ، لأنها تشغل العقل شغلا كاملا وتحط من قدرته ، وهناك أيضا فنون حرة أنسب للانسان الحر ، ولاكتسابه لها وانما بقدر معلوم ، واذا انتبه لها انتباهها كاملا حتى يتقنها الى درجة الكمال ، فان نفس العواقب الدميمة ، ستنبع ذلك ، وثمة اختلاف كبير يترتب على ما يضعه الانسان نصب عينيه . فاذا فعل أو تعلم شيئا ما من أجل نفسه ، ومن أجل

أصدقائه ، أو قاصدا بلوغ الامتياز فيه ، فان الفعل لن يبدو خسيسا .
أما اذا فعل ذلك من أجل الآخرين ، فان الفعل سيبدو حقيرا أو انسب
للعبيد . والموضوعات التى تختار للتعليم - كما سبق أن لاحظت - اما أن
تكون موضوعات نبيلة ، أو موضوعات خسيصة فى طابعها .

وعدد الفروع المألوفة للتعليم أربعة : (١) القراءة والكتابة (٢)
التدريبات البدنية (٣) الموسيقى . ويضاف إليها أحيانا (٤) الرسم ،
ومن بين هذه الفروع ، تعد القراءة والكتابة والرسم نافعة لأغراض الحياة
بمختلف أنواعها ، وينظر الى التمارين البدنية على أنها تثبت الشجاعة .
وفيما يتعلق بالموسيقى ، فقد يثير بعض الشك فى أهميتها ، لأن معظم
الناس فى يومنا هذا يتعلمونها من أجل المتعة ، ولكنها كانت تضاف فى
الأصل الى مناهج التعليم ، لأن الطبيعة ذاتها - كما قيل فى كثير من
الأحيان - تتطلب أن نكون قادرين على اجادة العمل ، وأيضا على كيفية
الاستفادة من وقت الراحة ، فيجب أن أكرر مرة أخرى أن المبدأ الأول لكل
عمل هو ما يحققه من راحة . فالعمل والراحة كلاهما ضرورى . ولكن
الراحة أفضل من العمل ، باعتبارها الغاية التى ينشدها العمل . ومن ثم
فيجب أن يسأل السؤال الآتى : ما الذى يتوجب علينا فعله عندما نكون
فى راحة ؟ ومن الواضح أن مثل هذه الأوقات لا ينبغي أن نمضيها فى
الترفيه عن أنفسنا ، فلو فعلنا ذلك ، سيكون الترفيه هو غاية الحياة .
غير اننا اذا اعتبرنا هذه الناحية بعيدة عن التصور ، وكان الترفيه
مطلوبا عندما نكون منهمكين فى أعمال جادة ، أكثر من طلبنا له فى
الأوقات الأخرى (لأن من يجد فى العمل يحتاج الى الاستجمام ، والترفيه
يحقق الانسجام ، بينما الانهماك فى العمل يكون مصحوبا دائما بالكد
والاجهاد) . فان علينا أن لاندجأ الى المرفهات الا فى الوقت المناسب ،
وأن تكون بمثابة دواء لنا ، لأن المشاعر التى تحدثها فى النفس هى
الشعور بالانسجام ، ونحن نحصل من المتعة على الراحة ، لأن من يشغل
نفسه يضع نصب عينه غاية لم يهتد اليها . أما السعادة فهى غاية
صحيحة ، لأن جميع البشر يحتسبونها مصحوبة بالمتعة وليس بالألم .
على أن مختلف الناس ينظرون الى هذه المتعة نظرات مختلفة ، تختلف

باختلاف عاداتهم ، فمتع أفضل الناس هى الافضل ، وتنبع من أسمى
المصادر . وهكذا يتضح أن هناك فروعا فى التعلم والتعليم يتعين علينا
دراستها ، لمجرد أنها تحقق الراحة من العناء المبذول فى النشاط الفكرى ،
ومن ثم فإنها تقدر لذاتها ، بينما تلك الأنواع من المعرفة التى تتصف
بنفعها للأغراض العملية ، ينظر اليها على أنها ضرورية ، وموجودة من
أجل أشياء أخرى . لهذا السبب ، سمح أبائنا بتضمن التعليم

للموسيقى ، لا اعتمادا على ضرورتها أو نفعها ، لأنها ليست ضرورية .
كما أنها حقا ليست نافعة على نحو شبيه بما يحدث في القراءة والكتابة ،
واكتساب المعرفة والحياة السياسية ، وليست الموسيقى مماثلة أيضا
للرسم ، الذي ينفع في اكتسابنا لصحة الحكم على أعمال الفنانين .
ولا تتماثل الموسيقى أيضا والتربية البدنية ، التي تزود بالصحة
والعافية . فجميع هذه الصفات لاكتسب عن طريق الموسيقى . تبقى
اذن فائدة الموسيقى في الاستمتاع الفكري بأوقات الراحة ، ويرجع الى
هذا السبب في الحق اضافتها الى مناهج التعليم ، باعتبار هذه الوسيلة
احدى الوسائل التي يعتقد أنها تلزم الأفراد الأحرار في تضيئة أوقات
فراغهم . فكما قال هوميروس :

(ولكنه وحده (الانسان الحر) الذي يتعين أن يدعى لأية وليمة
مستحبة) .

وفيما بعد تحدث هوميروس عن آخرين وصفهم بأنهم يدعون
(الشاعر المغنى ، الذي سيبهجهم جميعا) .

وفى موضع آخر قال أوديسوس : (ليست هناك طريقة أفضل
لتمضية الحياة تفوق شعور أفئدة البشر بالغبطة . واجتماع المدعوين
في القعدة وجلوسهم للاستماع الى صوت المنستريل) (*) .

من هذا يتضح وجود نوع من التعليم يتعين على الآباء تدريب
أبنائهم عليه ، لا لنفعه وضرورته فحسب ، وانما لأنه يتميز بنبلة
وسموه أيضا ، اما هل يتألف هذا المنهج التعليمي من نوع واحد من
التعليم ، أو من أكثر من نوع ، وإذا كثرت هذه الأنواع ، فما هي
ماهيتها ، وكيف يتسنى نشرها ، فهذه مسألة ستنظر فيما بعد . على أننا
قد أصبحنا في موقف يبيح لنا الاستشهاد بما قاله القدماء .
اذ بالاستطاعة استخلاص آرائهم من حقيقة اعترافهم بالموسيقى كفرع
من الفروع المتلقاة والتقليدية للتعليم . فضلا عن ذلك ، فلا يخفى
وجوب تعليم الأطفال بعض الأشياء النافعة - كالقراءة والكتابة مثلا -
لا لمجرد فائدتها ، وانما أيضا لأن أنواعا كثيرة من المعارف تكتسب
بالاعتماد عليها . وتبعا لنظرة مماثلة من الميسور تعليمهم الرسم ،
لا بغرض الحيلولة دون ارتكابهم أى أخطاء في مشترياتهم ، أو حتى
لا يغلبوا على أمرهم في عمليات البيع والشراء ، ولكن - فى أغلب الظن -
لأن هذه المعرفة تساعد على الحكم على أفضل وجه على جمال الشكل
الانسانى . اذ لا يساعد الاكتفاء بالبحث عن الأشياء النافعة وحدها على

(*) الشاعر المغنى .

خلق الروح الحرة المتميزة المتسامية . على أنه من الواضح وجوب الاعتماد على الممارسة العملية قبل المعرفة النظرية ، فى مسائل التربية والتعليم ، وضرورة تدريب الجسم قبل تدريب العقل ، ومن ثم يجب أن يعهد بالغلمان الى مدربيهم لكي يخلقوا عندهم العادات الصحيحة للجسم على أن يتولى مدرب المصارعة تعليمهم تمارينها .

وفيما يتعلق بالموسيقى ، ثمة بعض أسئلة قد سبق أن اثرناها . وبمقدورنا الآن أن نستأنف الكلام عنها ، ونتوسع فى شرحها . وستساعد ملاحظاتنا على التمهيد لآى نقاش آخر فى هذا الموضوع . وليس من السهل تحديد طبيعة الموسيقى ، ولماذا يتعين على المرء التعرف عليها . فهل بمقدورنا القول ان هذه الغاية هى التسلية والاستجمام ، أى تعد الموسيقى مشابهة للنوم أو الشراب اللذين يعتبران حسنين فى ذاتهما ، وان كانا يحققان متعة ويساعدان على إيقاف الهم - كما قال يوريديس ؟ . واختار الناس الموسيقى لتحقيق نفس هذه الغاية ، أى استعملوا أشياء ثلاثة (النوم والشراب والموسيقى) استعمالا متماثلا . وأضاف بعض الرقص الى هذه الأشياء . أم هل نتبع اتجاهها آخر يعتقد أن الموسيقى تساعد على توطيد الفضيلة ، باعتبارها قادرة على تشكيل عقولنا وتعويدنا على الاستمتاع بالمتع الحقة ، مثلما تفعل التربية البدنية بالنسبة لأجسامنا ؟ . أم هل نقول انها تساهم فى الاستمتاع بوقت الراحة والتهذيب الذهني . وهذا بديل ثالث ؟ ولا يخفى وجوب عدم تعليم الشبيبة سعيًا وراء ما يحقق لهم المتعة ، لأن التعلم ليس ترفيهاً ، ولكنه يكون مصحوباً بالألم . كما أن المتع الفكرية لا تناسب الغلمان فى هذه السن ، لأنها بمثابة غاية . وما يتصف بهم بعدم اكتماله ليس بمقدوره بلوغ الكمال أو الغاية ، ولكن لعله بالاستطاعة القول بأن الغلمان يتعلمون الموسيقى من أجل الترفيه ، الذى سيحصلون عليه عندما يكبرون . ولو صح ذلك ، فلماذا يعلمون أنفسهم ، ولا يكتفون بالاستمتاع والتهذيب من أثر الاستماع لغناء الآخرين ؟ ، كما كان ملوك الفرس وميديا يفعلون (فليس من شك أن الأشخاص الذين اتخذوا صناعة الموسيقى حرفة ومهنة فى الحياة ، سيتفوقون فى الأداء على أولئك الذين مارسوا الموسيقى بالقدر الذى يكفيهم للتعلم فحسب) . ولو وجب تعلمهم الموسيقى ، فتبعاً لنفس المبدأ ، فإن عليهم أن يتعلموا الطهو أيضاً . وهذا سخف . وحتى اذا سلمنا بأن الموسيقى قادرة على تشكيل الخلق والسلوك ، فإن الاعتراض سيظل باقياً : لماذا نتعلمها نحن أنفسنا ؟ ، ولماذا لا نهتدى الى المتعة الحقة ، الى صحة الحكم اعتماداً على سماع الآخرين ، مثلما كان اللاكيوهونيان يفعلون ؟ . فهم ، وبغير أن

يتعلموا الموسيقى ، كانوا قادرين - رغم ذلك - على صحة الحكم على الألحان ، والتفرقة بين الحسن منها والردى ، كما يقولون ، وإذا كان بالاستطاعة استعمال الموسيقى كوسيلة لزيادة الشعور بالمرح ولتهذيب المتع الفكرية ، فإن الاعتراض سيظل باقيا : لماذا نتعلم الموسيقى ، بدلا من الاستمتاع بأداء الآخرين لها ؟ وبوسعنا أن نصور ما نقول إذا رجعنا الى تصورنا للالهة . فكما ذكر الشعراء ، لم يك زوس نفسه يغنى أو يعزف الكنارة . كما أننا نصف المؤدين المحترفين بالحقارة ، إذ لن يقدم أحد من الاشراف على العزف والغناء ، ما لم يك فى حالة سكر أو من قبيل الدعابة ، غير أن هذه المسائل يمكن تركها فى الحاضر .

وأول سؤال يتبادر لأذهاننا هو هل تختار الموسيقى ، ضمن منهج التعليم أم لا ؟ فمن بين الغايات الثلاث التى سبق ذكرها فى مناقشتنا ، فأى الغايات بمقدور الموسيقى أن تحققها ؟ . التعليم أو الترفيه أو الاستمتاع الفكرى . وبوسعنا أن نحتسبها تحقق الغايات الثلاث ، فالظاهر أنها قادرة على المشاركة فيها جميعا ، فالترفيه يحقق الاستجمام ، والاستجمام مستحب بالضرورة لأنه يعالج الألم ، الذى يحدثه الكد . والاستمتاع أمر معترف به عند الجميع ، باعتباره يحتوى على ناحية من السمو ، ومن المرغوبات أيضا ، لأن السعادة تجيء كحصيلة للعاملين . ويجمع البشر على أن الموسيقى من أمتع الأشياء ، سواء أكانت مصحوبة بالكلمات أو بدونها فكما قال موزايوس Musaeus :

(الأغنية بالنسبة للفنانين هى أمتع الأشياء جميعا) .

ومن هنا وتبعاً لمبررات مقبولة ، استعين بالموسيقى فى اللقاءات الاجتماعية والرفهات ، لأنها قادرة على ادخال البهجة فى قلوب البشر ، ومن ثم وبناء على هذا الأساس وحده بوسعنا أن نفترض وجوب تدرب النشء على ممارستها والاستمتاع بها . ولا يقتصر الأمر على اعتبار المتع البريئة متناغمة هى والغاية الكاملة للحياة ، ولكنها تحقق أيضا الاستجمام والاسترخاء . ولما كان الناس قلما يبلغون هذه الغاية ، ولكنهم غالبا ما يتوقفون فى منتصف الطريق ، ويرفهون عن أنفسهم ، لا من أجل غاية بعيدة فحسب ، وإنما أيضا لغاية المتعة ، ومن ثم قد يكون من المستصوب أحيانا أن يسمح لهم بتجديد نفوسهم عن طريق الموسيقى . وقد يحدث فى بعض الأحيان أن يتخذ البشر التسلية غاية لهم ، باعتبار الغاية تحتوى بعض عناصر من المتعة ، وإن لم تك متعة دارجة أو متدنية ، على أنهم قد يخطئون فيخلطون بين المتعة الدنيا والمتعة الأسنى ، وعندما يبحثون عن احدهما فإنهم يجدون الأخرى لأن هناك

تشابهها بين المتعة وبين الاهتمام الى الغاية . غير أن الغاية لاتتوافق هي
وأي خير يتحقق في المستقبل . ولا تخص المتع التي تحدثنا عنها أي خير
يحدث في المستقبل ، ولكنها تتعلق بالماضي ، يعني أنها تقوم بالتخفيف
عن كد مضي وأوجاع مضت . وربما استخلصنا من هذا الكلام السبب
الذي يدفع البشر الى البحث عن السعادة بعيدا عن هذه المتع . بيد أن
الموسيقى لاتتابع باعتبارها تخفيفا من أعباء مضت ، ولكن لأنها أيضا
قادرة على التهيئة للترويح عن النفس . ومنذا الذي ينكر أنه لما كانت
الموسيقى تتمتع بهذه الميزة ، فهل يستبعد أن تكون قادرة أيضا على
تحقيق فائدة أسمى ؟ . وبالإضافة الى هذه المتعة الشائعة ، التي
يشعر بها الجميع ويشاركون فيها (لأن المتعة التي تحققها الموسيقى
أمر طبيعي ، ومن ثم فإنها تناسب الأعمار والشخصيات كافة) ألا يصح
القول بأن لها أيضا بعض التأثير على السلوك والروح ؟ ، لابد أن
يكون لها مثل هذا التأثير ، مادام الأشخاص يتأثرون بها . وأما أنهم
يتأثرون بها ، فأمر يمكن إثباته على أنحاء شتى ، ليس أقلها شأننا
التأثير العارم الذي تحدثه أناشيد أوليمبوس ، فلا جدال أنها تثير
الحماسة ، والحماسة من بين انفعالات الجزء الأخلاقي من الروح .
والى جانب ذلك ، فعندما يستمع الناس الى المقلدات ، بغض النظر عن
الايقاعات والنغمات ذاتها ، فإن مشاعرهم تهتز طربا . فلما كانت
الموسيقى متعة ، والفضيلة تعتمد على الاستمتاع والاعتدال في المشاعر ،
من حب وبغض ، فلا يخفى أنه لا وجود لشيء ما نعني بالحصول عليه
عناية فائقة ، وانما مثل القدرة على تكوين الأحكام الصائبة والشعور
بالإغتراب من الأوضاع الحسنة ، والأفعال السائبة ، ويزودنا الإيقاع
والميلوديا بمقلدات للغضب والفرحة ، وأيضا للشجاعة والعفة وجميع
الصفات المتعارضة مع ذلك ، والخصائص الأخرى للسلوك ، التي
يصعب القول بقصورها عن المشاعر الفعلية ، كما نعرف من تجربتنا ،
لأننا عندما نستمتع الى مثل هذه الأناشيد ، فإن أرواحنا تتعرض للتغير .
وليست عادة الشعور بالمتعة والألم في حضرة ما هو مجرد تمثيلات
ببعيدة كثيرا عن نفس الشعور بالأشياء الحقة ، فمثلا اذا شعر أحد
بلعبة لدى مشاهدته لتمثال ، بعد تأثره بجماله وحده ، فإن ما يتبع
ذلك بالضرورة هو أن تكون رؤية الأصل من الأشياء المستحبة ، وليس
بين موضوعات أية حاسة أخرى كالتذوق أو اللمس ، أي تشابه
والصفات الأخلاقية . وفي المراتب ، ثمة قليل من هذه الصفات ، لأن
هناك أشكالا ذات طابع أخلاقي ، وانما بقدر ضئيل ، وهي جميعا
لاتشارك في الشعور المحيط بها . كما أن الأشكال والألوان ليست

مقلدات ، ولكنها مؤشرات للعادات الأخلاقية ، وأدلة يعبر بها الجسم عن حالات شعورية . والاتصال بينها وبين الأخلاق واضح . غير أنه عندما يوجد أى اتصال ، فإن على الشباب أن يعلم كيفية تأمل أعمال بوليجنوتوس ، أو أى مصور أو نحات آخر يعبر عن المعانى الأخلاقية ، بدلا من أعمال بوسون Pausan . ومن ناحية أخرى ، فحتى فى الألحان ذاتها ، ثمة محاكاة للسلوك ، لأن كل مقام موسيقى يختلف عن المقام الآخر . ومن يتأثرون بهذه المقامات عند الاستماع إليها ، يختلفون من شخص لآخر ، فبعضها يتبر الشجى عند المستمعين ، كما هو الحال فى النغمات الميكسوليدية . وبعضها تضعف العقل مثل المقامات المترائية . وبعضها يساعد على اعتدال الروح ، وتنشيطها . والظاهر أن هذا هو التأثير الذى تتميز به الألحان الدورانية . أما الألحان الغريجية فتثير الحساسية . ولقد تناول هذا الموضوع برمته ، تناولاً حسناً الكتاب الفيلسوفون فى هذا الفرع من فروع التعليم . وقد عززوا أحكامهم بأمثلة من الواقع ، وتنطبق المبادئ نفسها على الإيقاعات . فبعضها له طابع السكينة . وبعضها له طابع الحركة ، التى قد تتخذ إحدى حالتين : فاما أن تكون حركات مبتدلة ، أو حركات سمامية ، ولقد قيل مافيه الكفاية لبيان كيف تتمتع الموسيقى بالقدرة على تشكيل السلوك ، ومن ثم يتعين ادخالها فى مناهج تعليم النشء . وتناسب هذه الدراسة مرحلة الشباب ، لأن صغار الأشخاص ليس فى مقدورهم تجمل أى شئ اذا لم يحلى بطلاء ممتع . وللموسيقى حلالة طبيعية . والظاهر أن لدينا نوعاً من القرابة بالمقامات والإيقاعات الموسيقية ، مما دفع بعض الفلاسفة الى القول بأن الروح لها قدرة تنغيمية . وقال آخرون أنها قادرة على التنغيم .

والآن علينا أن نحدد السؤال الذى سبقت اثارته : هل يتعين على الأطفال أن يتعلموا كيف يغنون وكيف يعزفون أم لا ؟ . ومن الغنى عن البيان أن ثمة تغيراً ملحوظاً يطرأ على السلوك من أثر الممارسة الفعلية للفن . ومن العسير ، ان لم يك من المستحيل ، لمن لم يمارسوا الأداء أن يكونوا حكماً موفقين قادرين على الحكم على أداء الآخرين . وإلى جانب ذلك ، فيجب أن يكون لدى الأطفال شئ يشغلهم . ولقد كانت رتالة أرخيتاس ، التى كان الناس يعطونها لأطفالهم لتسليتهم وهدوئهم من كسر أى شئ فى المنزل من المخترعات المدهشة ، لأن الصغار معروفون بالعجز عن التزام الهدوء ، والرتالة لعبة تناسب عقول الصغار . والتعليم ما هو الا رتالة أو لعبة يستعملها الأطفال ، عندما ينمون ويكبرون . وننهي كلامنا اذن بالقول بوجوب تعليم الأطفال

الموسيقى على نحو يساعدهم كى يصبحوا قادرين على الاضطلاع بدور
النقاد والمؤدين جميعا .

وليس من العسير الاجابة على سؤال ما هو الشيء المناسب او غير المناسب
لمختلف الأعمار . كما أنه ليس ثمة صعوبة فى مواجهة اعتراضات
أولئك الذين يقولون أن دراسة الموسيقى أمر مبتذل . ونجيب على
السؤال الأول فى المقام الأول بأن أولئك الذين يصلحون للحكم يجب
أن يكونوا مؤدين أيضا ، ويتعين أن يبدأوا الممارسة من الصغر ، على
الرغم من أنهم عندما يكبرون قد يغفون من مهمة الأداء ، اذ سيكونون -
بالضرورة - قد تعلموا كيف يتذوقون ما هو حسن ، ويشعرون
بالغبطة من جراء ذلك بفضل ما اكتسبوا من معارف فى شجائهم .
أما السؤال الثانى عن الأثر المبتذل الذى يزعم أن الموسيقى تحدثه ،
فانه سؤال لن يصعب علينا أن نقرر الرأى فيه ، بعد أن نبحث الى أى
حد يتعين على الأحرار الذين تدربوا على الفضائل السياسية أن يتابعوا
الفن ، وما هى الألحان والايقاعات التى يسمح لهم باستعمالها ، وأى
الآلات بمقدورهم استخدامها لتعليمهم كيف يعزفون . اذ ثمة خلاف ،
حتى فيما يتعلق بالآلات ، وتستند الاجابة على الاعتراضات على هذه
الفروق . اذ ربما كان لبعض طرائق التعليم وتعلم الموسيقى آثار
محطة . واضح جلى اذن أنه من الواجب أن لا يعوق تعليم الموسيقى
مهام سنوات النضج ، أو أن يكون له آثار تضر الجسم ، أو يجعله غير
لائق للتدريبات المدنية أو العسكرية ، سواء للتمارين البدنية المطلوبة
للمحاضر أو لأى دراسات مستقبلية .

وبالاستطاعة الاهتداء الى التوازن الصحيح ، اذا انقطع طلاب
الموسيقى عن الاشتراك فى الفنون التى تمارس فى مسابقات المحترفين ،
واذا لم يسعوا لتحقيق براعة قياسية فى الأداء ، تمشيا مع « الموضة »
السائدة فى مثل هذه المسابقات ، والتى انتقلت منها الى التعليم .
فلندع الشباب اذن يمارسون حتى أنواع الموسيقى التى وصفناها الى
أن يتمكنوا من الشعور بالاستمتاع بالألحان والايقاعات السامية ،
وليس مجرد الأجزاء الدارجة من الموسيقى ، التى قد يستمتع بها أى
عبد أو طفل ، أو حتى بعض الحيوانات .

من هذه المبادئ ، بمقدورنا أن نستخلص نوع الآلات المناسبة .
فالفلوتة أو غيرها من الآلات التى تتطلب مهارة فائقة كالهاربة على سبيل
المثال ، يجب أن لا يسمح بها فى التعليم ، وانما يكتفى بتلك الآلات التى
تساعد على خلق دارسين أذكياء للموسيقى ، أو أى قسم آخر من أقسام

التعليم . والى جانب ذلك ، فإن الفلوتة ليست بالآلة التى تعبر عن أى روح أخلاقية . فهى شديدة الاثارة . وأنسب وقت لاستعمالها هو عندما يهدف الأداء الى التنفيس عن المشاعر ، وليس الى التعلم . وثمة اعتراض آخر . هو ما تحدثه آلة الفلوتة من تعويق لاستخدام الصوت ، لأنه ينقص من قيمه التعليمية أو التربوية . ومن هذا يتضح أن القدماء كانوا محقّقين عندما حرموا استخدام الشباب والأحرار للفلوتة ، وإن كانوا قد سمحوا به أحيانا . فعندما أتاح لهم الثراء ميلا أكبر للفراغ ، وتوافرت لهم أفكار أسمرى ، ساعدتهم على الامتياز ، ولما كانوا قد شعروا بالانشرائح بعد نجاحهم قبل وبعد الحرب مع الفرس ، فانهم بدافع الغيرة والحمية أكثر من تأثير الحكمة - قلم قاموا بالسعى وراء كل نوع من المعرفة ، ومن ثم أدخلوا تعلم الفلوتة فى منهج التعليم . وفى لاكيدونيا ، كان هناك قائد كورس يقود جوقته وهو يعزف الفلوتة . وفى أثينا ، اكتسبت الآلة شعبية كبيرة ، مما حث أغلب الأحرار على عزفها ، وتبين هذه الشعبية من اللوحة التى أهداها ثراسيبوس ، عندما قدم الكورس الى ايفانتيدس ، ويسرت التجارب المتأخرة للناس الحكم على ما يؤدى الى الفضيلة ، وما يتعارض معها ، ومن ثم فانهم رفضوا آلة الفلوتة ، كما رفضوا العديد من الآلات غير المسايرة للعصر كالهاربة الليدية والكنارة المتعددة الأوتار والمثلث heptagon والسامبوكا ، وما أشبه . أنها الآلات التى لا تهدف الى غير امتاع السامع ، وتتطلب مهارة يدوية فذة . وهناك بيئة أخرى يمكن أن نستخلصها من إحدى الأساطير القديمة ، التى تحكى عن كيف اخترعت أثينا الفلوتة ، ثم استغنت عنها ، ولم يك تصورهم بعيدا عن الصواب ، عندما قالوا إن الالهة تبغض الآلة ، لأنها تتسبب فى تقبيح منظر الوجه . غير أننا اذا زدنا هذه المسألة تعقلا ، سيكون بمقدورنا القول إن الالهة قد رفضتها ، بعد أن تبين أن اكتساب المهارة فى عزفها ، لن يزيد العقل شيئا ، لأننا ننسب الى أثينا المعرفة والفن .

وهكذا أصبحنا نرفض آلات المحترفين وأساليب المحترفين فى عزف الموسيقى (والمقصود بالمحترفين هم من يشتركون فى المسابقات) . وفى هذه الحالات ، يمارس المؤدى الفن ابتغاء لامتاع مستمعيه وليس بهدف الارتقاء بذاته . وهذا نوع مبتذل . وبناء على ذلك ، فإن أداء مثل هذه الموسيقى لا يدخل فى مقومات الرجل الحر ، ولكنه يخص المؤدى الأجير ، ويترتب على ذلك ، خضوع المؤدين للابتذال ، لأن الغاية التى يسعون اليها غاية سيئة ، إذ تؤدى خسة المستمعين الى الحط من مستوى الأداء ، ومستوى المؤدين بالتبعية ، الذين يتركز عليهم

انتباههم ، وهم يتلاعبون بهم كما يشاءون ، بل ويحركون أجسامهم على
أى نحو يريدون .

علينا أيضا أن نبحث الايقاعات والمقامات ، ودورها فى التعليم ،
فهل نستعملها جميعا ، أم نفرق بينها ؟ وهل تناسب التفرقة من
يمارسون الموسيقى لأغراض تربوية أم أن هناك اختلافا ؟ . على أننا
قد رأينا كيف تعتمد الموسيقى على اللحن والايقاع ، وعلينا أن نبحث
مدى تأثيرهما على التعليم ، وهل نؤثر أن يكون الامتياز للحن أم
للایقاع . غير أنه لما كان هذا الموضوع قد بحث على خير وجه من قبل
جملة موسيقيين فى الوقت الحاضر ، وكذلك من قبل فلاسفة أصحاب
خبرة لا بأس بها بالتعليم الموسيقى ، فإن علينا أن نحيل راغبى المزيد
من الدقة اليهم ، ومن ثم فائنى سأكتفى بالتحدث عن هذا الموضوع على
طريقة المشرعين ، فأذكر المبادئ العامة .

ولعلنا نقبل قسمة الألحان التى أشار اليها بعض الفلاسفة الى
الحن أخلاقية ، والحن عملية ، والحن عاطفية والحن ملهمة . ولكل
نوع من هذه الأنواع الاسلوب المناظر له . بيد أننا نعتقد أيضا بوجود
دراسة الموسيقى ليس من أجل غاية واحدة ، وإنما لما تحققه من منافع
جمة . يعنى أولا - من حيث أثرها التربوى ، وثانيا - من ناحية أثرها
التطهيرى (ولقد استعملنا كلمة « تطهير » هنا دون تفسير لها . غير أننا
عندما سنتحدث فيما بعد عن الشعر ، فإننا سنتناول الموضوع بالمزيد من
التدقيق) . وقد تساعد الموسيقى - ثالثا - على أحداث متعة فكرية .
إذا قصد بها الاستجمام والترويح عن النفس بعد الكد والجهد . ومن
هنا فلا يخفى أننا فى حاجة الى استعمال جميع المقامات ، وإن كنا لن
نستعملها جميعا على نفس النحو ، ففي التعليم ، من الأفضل استعمال
المقامات الأخلاقية ، وإن كنا عند الاستماع الى أداء الآخرين ، ربما
سمحنا بالمقامات العملية والعاطفية أيضا . إذ أن مشاعر مثل الشفقة
والخوف والحماسة موجودة فى صورة قوية عند بعض الأرواح ، ولها
تأثير متفاوت عند الجميع . ويتعرض بعض الأشخاص لنوع من الهوس
الذنى ، الذى يترتب على الاستماع الى الألحان الدينية التى تثير
الروح ، وتدفعها الى حالة من حالات الاثارة الدينية . ويشعر هؤلاء
الأشخاص بأن هذه الموسيقى قد أعادت حيويتهم ، وكأنهم قد اهتمدوا
عن طريقها الى الشفاء والتطهير ، أما أولئك الذين يتأثرون بالشفقة
والخوف وجميع أصحاب الطبائع العاطفية ، فيجب أن يحصلوا على
تجربة مماثلة ، وتجارب أخرى تتناسب ومقدار استعدادهم لمثل هذه

المشاعر . فهم يشعرون جميعا بحالة تظهر تتمثل في شعورهم بالاعتباط ، وبأن ألقالا قد انزاحت من أرواحهم . والألحان التطهيرية تحقق بالمثل متعة بريئة للبشرية . هذه هي المقامات والألحان التي ينبغي أن يدعى من يؤدون الموسيقى على المسرح إلى التنافس عليها . غير أنه لما كان المستمعون ينقسمون إلى نوعين : نوع حر ومثقف وآخر يتألف من قطعان السفهاء ، التي تضم عمالا ومشتغلين بأعمال آلية وما أشبه ، لذا تتعين إقامة مسابقات ومعارض تهدف إلى الترويح عن أبناء الطبقة الثانية أيضا . وستكون الموسيقى في هذه الحالة منظرية لعقول المتلقين . فلما كانت عقولهم قد ضلّت سواء السبيل ، وابتعدت عن

الحالة السوية ، لذا ظهرت المقامات المنحرفة والألحان الصارخة بألوانها غير المألوفة ، لكي تناسب أذواقهم ، فالمتعة التي يتلقاها أي إنسان تناسب مع ما يبدو مناسباً لذوقه ، ومن ثم فيمقدور الموسيقيين المحترفين أن يمارسوا هذا النوع الأخط من الموسيقى في حضرة مستمعين من الفئة الدنيا . أما في حالة الأغراض التربوية - كما أسفلنا - فيتعين استخدام المقامات والألحان التي تتسم بأخلاقياتها كالمقام الدورياتي مثلا ، كما ذكرنا من قبل ، وإن كان بوسعنا أن نضيف مقامات وألحان أخرى . أقرها الفلاسفة من أصحاب العلم بالموسيقى ، ولقد أخطأ سقراط في محاوراة افلاطون (الجمهورية) عندما اكتفى بالمقام الفريجاني ، إلى جانب المقام الدورياتي . ويرجع ذلك على الأغلب لأنه رفض استعماله الفلوتة ، لأن المقام الفريجاني بالنسبة للمقامات يتماثل والفلوتة بالنسبة للآلات الموسيقية . فكلاهما (الفلوتة والمقام الفريجاني) يتصفان بالانارة والروح الاتقالية ، كما أثبت البشنعر . فآلة الفلوتة هي أنسب ما يعبر عن الحركات الهستيرية المعهولة عند المخمورين ، وغيرها من المشاعر المماثلة ، وأوفق ما توأم وهذه الآلة هو المقام الفريجاني . ومن المعروف أن الديثرامب يتيح المقام الفريجاني . وهذه حقيقة برهنها أرباب الدراية بالموسيقى على جملة أنحاء ، فقالوا ضمن أشياء أخرى أن فيلوكسنوكس Philoxenus بعد أن حاول تأليف Mysians كديثرامب في المقام الدورياتي ، رأى استجابة تحقيق ذلك ، واضطر إلى الرجوع خضوعا لطبيعة الأشياء إلى المقام الفريجاني الأكثر صلاحية . ويتفق الجميع على أن الموسيقى الدورياتية هي أكثر الموسيقىات جدية وفحولة . وإذا كنا قد بينا وجوب الابتعاد عن الحدود القصوى ، واتباع الحدود الوسطى ، ولما كان المقام الدورياتي وسطا بين باقي المقامات ، لذا يتعين تعليم شبابنا الموسيقى الدورياتية .

لابد من مراعاة مبدئين : « الممكن » والمبدأ الممثل « للصيرورة » ،
أو ما ستتجه اليه الأشياء ، وينبغي أن يراعى كل انسان المبدئين معا .
غير أن هذين المبدئين نسبيا بالنسبة للسن ، اذ يتعذر على الطاعنين في
السن ، من أولئك الذين فقدوا القدرة أن يحسنوا غناء المقامات الصاخبة
الدالة على العنفوان . والظاهر أن الطبيعة توحى لنا بأن أغانيهم يتعين
أن تتصف برخاوتها . واذا كان الموسيقيون بالمثل قد لاموا سقراط -
وكان هذا أمرا منصفاً - لأنه رفض المقامات المتراخية في التعليم بدعوى
أنها مسكرة ، لا بالمعنى المألوف للسكر (لأن للنبيذ تأثيرا مثيرا) وانما
لأنها خالية من القوة ، ومن ثم ، وبعد مراعاة السن التي يبدأ فيها
الناس من الاقتراب من الشيخوخة ، فان عليهم أن يمارسوا المقامات
والألحان الأرق ، الى جانب المقامات والألحان الأخرى ، ثم يمارسون بعد
ذلك مقاما مثل المقام الليدى ، الذى يفضل المقامات الأخرى ، فى أغلب
الظن ، لأنه يناسب الأطفال ، ورقة بنيانهم ، ويتوافر له عنصر النظام
والعصر التربوي . وهكذا سيتضح أن التعليم يتعين أن يستند الى
ثلاثة مبادئ : « الوسط » و « الممكن » و « الصيرورة » أو ما ستصير
اليه الأشياء مستقبلا

استقلال الفن . . . بقلم جان بول سارتر (*) :

[جان بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) فيلسوف وجودى
فرنسى وأستاذ سابق للفلسفة ، واحد زعماء المقاومة الشعبية فى
الحرب العالمية الثانية . وهو مؤلف روائى مشهور الى جانب كونه
فيلسوفاً . ولقد رفض فى عام ١٩٦٤ قبول جائزة نوبل للأدب] .

فى الواقع ، كثيرا ما نسمع أن الفنان يحصل على فكرة فى شكل
تخييله image يجسمها بعد ذلك على الخيش (الفرساليا) . ويرجع
هذا التصور الخاطيء الى أن الفنان يبدأ ابداعه بتخيلية ذهنية لا تقبل
بحكم طبيعتها التوصيل للآخرين ، وأيضا لأنه بعد فراغه من عمله يقدم
للمتلقيين شيئا أو موضوعا بمقدور الجميع مشاهدته . وقد دفعتنا هذه
الظاهرة الى الاعتقاد فى حدوث نقلة من « المتخيل » الى « الحقيقى » .
غير أن هذا الاعتقاد بعيد عن الحقيقة . فعلى أن لا نخفق فى ملاحظة أن
ما هو حقيقى ، لا يزيد فى الحق عن لمسات الفرشاة ولزوجة الخيش

والطلاء اللامع الذى تطلّى به الألوان . غير أن هذه الأشياء كافة ليست من مقومات التذوق الاستطائقي . فما يتصف « بالجمال » شيء لا يمكن تجربته ، كما يحدث فى المدركات الحسية . انه شيء خارج العالم ، ولقد بينا أنه ليس بالاستطاعة زيادة هذا الشيء بريقا ، بأننعكس شعاعا من الضوء - مثلا - على الخيش ، لأن ما سيبرق فى هذه الحالة سيكون الخيش وليس اللوحة المرسومة . وواقع الأمر هو أن المصور لم « يجسم » تخيلته الذهنية على الإطلاق . وكل ما فعله هو أنه أنشأ مثيلا عقليا نوعا ييسر على المتلقى ادراك التخييلة عندما ينظر الى المثل analogue . غير أن التخييلة التى يحصل عليها على هذا الوجه ، ولها مثيل خارجي تظل تخييلة . فليس هناك تجسيم للمتمثيل ، كما أنه ليس باستطاعتنا التحدث عن حدوث « موضعة » . ان كل لمسة من لمسات الفرشاة ، لم تجرى لذاتها ، ولا حتى لانشاء ظل حقيقي (مثلما يحدث عندما نقول أننا قد تصورنا وصلة ما فى آلة لصالح الكل وليس لذاتها) . فلقد أجريت هذه اللمسة ضمن كل تركيبي غير حقيقي ، وكان هدف الفنان هو انشاء كل من الألوان الحقيقية ييسر لهذا اللاحقيقي الكشف عن نفسه . ومن هذا يتضح أنه يتعين النظر الى اللوحة المرسومة على أنها شيء مادي يزاد من حين لآخر (أى فى كل مرة ينظر فيها المشاهد نظرة تخيلية) ثم عن طريق شيء لاهقيقي ، هو بالضبط الموضوع المرسوم أو الشيء المرسوم . وما يخذعنا هنا هو المتعة الحسية الحققة ، التى تحققها ألوان حقيقية على اللوحة الخيشية . فبعض الألوان الحمراء عند ماتيس - مثلا - تحدث متعة حسية عند من يشاهدونها . ولكن علينا أن ندرك أن هذه المتعة الحسية - اذا نظر اليها بمعزل عن باقى الأشياء - كأن تكون من استثارة لون فى الطبيعة - ليس لها علاقة بما هو استطائقي . انها متعة حسية بحتة . ليس الا ، ولكن اذا أدرك اللون الأحمر فى اللوحة ، فانه يدرك بغض النظر عن أى شيء آخر كجزء من كل لا حقيقي . وتكتسب صفة الجمال من تضمنها فى هذا الكل ، كالحمرة فى المفروش الموضوع على المنضدة على سبيل المثال . فالحق ليس هناك شيء يسمى اللون البحت . فحتى اذا عنى الفنان بالعلاقة الحسية وحدها بين الأشكال والألوان ، فانه يختار لهذا السبب بعينه مفرشا كموضوع للوحة ، كى يزد القيمة الحسية للحمرة . انه أحمر « وبرى » ، لأن المفروش مصنوع من مادة وبرية . وبغير « وبرية » اللون هذه ، ستفقد شيئا ما فى اللوحة . وليس من شك أن ما برر رسم هذا المفروش هو اللون الأحمر ، وليس عكس ذلك . واذا كان ماتيس قد اختار مفرشا بدلا من غطاء من الورق المصقول ، فانما يرجع ذلك الى الخليط النزوائى للون ، ولما للصوف من ملمس وتكثف . ويترتب على ذلك أن الحمرة لا يستمتع

بها استمتاعا حقيقيا ، الا اذا أدركت كحجرة المفروش ، وبذلك تكون هذه الحجرة غير حقيقية . ولا يستبعد أن يفقد المفروش تباينه القوي وخضرة لون الحائط ، لو أن هذه الخضرة لم تتصف ببرودتها بحكم كونها خضرة الحائط . ومن هذا يتضح أن العلاقة بين الألوان والأشكال تكتسب معناها الحق في عالم اللاحقيقة . وحتى عندما يتضاءل المعنى المألوف للموضوعات المرسومة الى أدنى حد ، مثلما يحدث في لوحات التكعيبيين ، فإن اللوحة

— في أقل تقدير — لا تتصف بانبساطها . فالأشكال التي نراها ليست — بلنايد — أشكال المفروش أو المنضدة أو أى شيء آخر نراه ، وعلى الرغم من هذا فإن لديها كثافة وكيانا ماديا وعمقا ، وترتبط بعلاقة منظورية هي والأشياء الأخرى . انها أشياء . ويرجع الى هذا المعيار بالضبط ، الذي جعلها أشياء أنها غير حقيقية . لقد أدخل المذهب التكعيبى « موضة » الزعم بأن اللوحة يجب أن لا تهشل أو تحاكي الواقع ، وانما يجب أن تكون موضوعا قائما بذاته . ويقبل مثل هذا المنهج الدفاع عنه دفاعا تاما كمذهب في الاستطائيقا . ونحن مدبنون له بالكثير من آيات الفن ، ولكنه يحتاج الى الفهم . فالقول بأن اللوحة ، بالرغم من خلوها من المعنى ، الا أن لها موضوعا حقيقيا ، خطأ فادح . فهي بالتأكيد ليست موضوعا من موضوعات الطبيعة ، فالموضوع الحقيقى لم يعد كمثيل لصحبة من الورود أو لتكوينات من الأجزاء اللامعة والمظلمة ، غير أنى عندما أتأمله ، فانى — رغم ذلك — أنظر اليه نظرة واقعية . اذ ستظل اللوحة مجرد مثل analogue ، وكل ما هناك هو أن ما سيتكشف من خلالها سيكون مجموعة للاحقيقية من الأشياء الجديدة . أى أشياء لم أشاهدها قط ، ولن يتوقع أن أراها ، وان كان هذا ليس سبب اتصافها باللاحقيقة . انها من الأشياء التي لا وجود لها في اللوحة ، أو في أى مكان آخر من العالم ، ولكنها تعرض نفسها عن طريق الخيش ، وقد أمسكت بها في شيء شبيه بالاستحواذ . ان هذه التكوينات المؤلفة من أشياء غير حقيقية هي ما أصفه بالجمال . فالمثعة الاستطائيقية أمر حقيقى ، ولكنها لا تدرك لذاتها ، وكأنها قد نتجت عن لون حقيقى . انها مجرد حالة من حالات ادراك الشيء اللاحقيقى : وهي بعيدة تماما عن أن تكون موجهة الى اللوحة الحقيقية ، انها تقوم بدور تأليف الموضوع المتخيل من خلال الخيش الحقيقى . ان هذا هو مصدر ما في التجربة الاستطائيقية من تنزه عن الغرض (وهو المبدأ الذى اشتهر بعد كانط) وهذا يفسر لماذا استطاع كانط أن يقول أنه لا يهم عندما نكون في حضرة موضوع جميل ، ويتأمل كشيء جميل ، أن يكون حقيقيا أو غير حقيقى من الناحية الموضوعية . ويفسر لماذا استطاع شوبنهاور أن يتحدث عن وجود ما يسمى بتعليق الارادة ، ان هاند لم يترتب على وسيلة خفية للادراك الحقيقى "بوسعنا

اللاجء اليها من حين لآخر . ان ما حدث هو أن الموضوع الاستنطائي يُولف
وبدرك بوساطة وعى خيالي يطرحه كشيء غير حقيقي .

وما ذكرناه عن التصوير يصح أن ينطبق أيضا على فن القصة والشعر
والدراما . فمن الجلي أن القصص والشاعرين والكتاب الدرامي ينشئون
موضوعا لاهيقيا اعتمادا على مثيلات من الكلمات . كما أنه من الواضح
أيضا أن الممثل الذي يؤدي دور هاملت يسخر نفسه وجسمه بأكمله كمثيل
للشخص المتخيل . كما أن النظرة الميينة هنا تلقى ضوءا على الخلاف
التنهي من المعاري التي ندر عن الممثل اللوميدى . فمن المعروف أن بعض
الهوة يصرحون أن الممثل لا يؤمن بالدور الذي يصوره . وثمة آخرون
يرسمون الى شهود عديدين يزعمون أن الممثل يشعر بوجود هوية بينه
وبين الدور الذي يمثله على نحو ما . وفي نظرنا لا يستبعد أى رأى من
هذين الرايين الرأى الآخر . فاذا عنى بكلمة « يؤمن » الايمان بشيء حقيقى
بالفعل فالرد على ذلك بكل جلاء هو أن الممثل لا يعتبر نفسه أنه هاملت
بالفعل . غير أن هذا لا يعنى أنه لا يعبى كل قدراته لكى يجعل هاملت
أمرا حقيقيا . فهو يسخر جميع مشاعره وقواه وإيماءاته لتمثيل مشاعر
هاملت ومسلكه . ولكنه عندما يفعل ذلك فانه ينتزع ما فى هذه الأشياء
من صفة الحقيقة . فهو يحيا على نحو غير حقيقى تماما . ولا يهم اذا كان
ييكى بالفعل عندما يمثل الدور . ان هذه الدموع التي تسيل من عينيه
بالفعل - مثلما تسيل من عيون المتفرجين وكأنها دموع هاملت - لا تزيد
عن مثيل لدموع غير حقيقية . ان التحول الذى يجرى هنا يتشابه هو
وما ذكرناه عن الأحلام . فالممثل يشعر فى حالة الهامه ، وكأنه فى قبضة
اللاحقيقى (١) .

ولكن ألا توجد بعض فنون تتحاشى اللاحقيقة بحكم طبيعتها ؟
فاللحن على سبيل المثال لا يشير الى أى شيء غير نفسه . وهل تعد
الكاتدرائية شيئا أكثر من كتلة من الأحجار الحقّة التي تعلو على قمم
البيوت المحيطة بها ؟ ولكن علينا أن نتمعن عن كثب فى هذه المسألة ،
مثلا يحدث عندما أستمع الى أوركسترا سيمفونى . وهو يعزف
السيمفونية السابعة لبيتهوفن مثلا . ولنستبعد الحالات الاستثنائية ،
كما يحدث عندما أذهب عامدا لكى أستمع الى أداء توسكانينى لبيتهوفن

(١) يمكن أن يفهم وفقا لذلك ، لماذا نذكر المثلة الحديثة العهد أن رهبة المسرح قد
أفادتها فى تمثيل ملح أوفدبا ، وتفسير ذلك هو أنها قد تحولت بفتة الى لا حقيقة ، أى
أنها نزعمت عن ادراكنا فى ذاتها . وانها أصبحت تدرك الملح على أنه « منسل » ملح
أوفدبا .

بطريقته الخاصة ، لأن هذه مسألة على هامش التأمل الاستطائقي .
وكقاعدة عامة ، ان ما اجتذبنى للكونسرت هو الرغبة فى الاستماع الى
السيمفونية السابعة ، وبطبيعة الحال ، فان لدى اعتراضا على الاستماع الى
أدائها من قبل أوركسترا من أوركسترات الهواة ، وأفضل على ذلك أداء
أحدى الفرق الموسيقية المعروفة . غير أن هذا انما يرجع الى رغبتى فى
الاستماع الى السيمفونية وهى « تعزف على أكمل وجه » ، لأن السيمفونية
فى هذه الحالة ستكون فى أكمل حالاتها ذاتها . وسيبدو لى أى نقص
يحدث عند أى أوركسترا هزيل ويتمثل فى زيادة السرعة أو انقاصها أو
ابتعادها عن « التنبؤ » الصحيح ، قد سلب أو « خان » العمل الذى يعزفه ،
وفى أفضل الحالات ، فان الأوركسترا يحو نفسه أمام العمل الذى
يقدمه . وإذا سلمنا بأن لدى مبررات تدفعنى الى الوثوق فى القائمين
بالأداء وقائدهم ، فأننى سأكون فى حضرة السيمفونية ذاتها . ان هذا
أمر يسلم به الجميع . ولكن الآن ما هى السيمفونية السابعة ذاتها ؟ انها
— كما لا يخفى — شىء ، أى شىء أمامى له ديمومة ، واستمرارية . وبطبيعة
الحال ، ليس هناك ما يدعو الى بيان أن هذا الشىء هو كل تركيبى ،
لا يتألف من نغمات ، وانما من صيغ لحنية . ولكن هل يعد هذا « الشىء »
حقيقيا أم لاهقيقى ؟ علينا أولا أن نذكر أننى أستمع الى السيمفونية
السابعة ، وفى نظرى أن هذه « السيمفونية السابعة » ليست موجودة فى
زمان ، فانا لا أدركها كحادثة تقع فى تاريخ معين ، أى كعرض فنى ينساب
أمامى . فى قاعة الموسيقى شاتليه فى ١٧ نوفمبر ١٩٣٨ . وإذا استمعت
الى المايسترو فورتغنجلر غدا أو بعد ثمانية أيام — وهو يؤدى السيمفونية ،
فأننى سأكون فى حضرة السيمفونية نفسها مرة أخرى . وكل ما هناك
هو أنها تعزف اما عزفا حسنا ، أو عزفا رديئا . فلنحاول أن ننظر الآن
فى كيفية استماعنا للسيمفونية . فبعض يغمض عينيه . وفى هذه
الحالة فانهم يعزلون أنفسهم عن الحادث المرئى ، الذى له تاريخ هو تاريخ
أداء هذه الحفلة بالذات . أنهم يستسلمون للنغمات الخالصة . وينظر
بعض آخر الى الأوركسترا أو الى ظهر المايسترو ، ولكنهم لا يرون
ما ينظرون اليه ، ان هذا هو ما دعاه ريفو دالون Revault D'Allones
بالتأمل المصحوب بانبهار اضافى . وفى مثل هذه الحالات ، فان المتلقى
يشعر وكأن جميع الأشياء قد اختفت : القاعة الموسيقية والقائد ، بل
والأوركسترا ، وكأنه قد أصبح فى حضرة السيمفونية السابعة ، وانما فى
حالة عدم فهم أى شىء عنها ، لانه لا يتصور أنه يعتقد أن هذا الشىء فعلى ،
يقع فى تاريخ محدود ، ولكنه يتصوره مرتبطا بشرط خاص وهو استماعه
اليه فى الحان متعاقبة كتعاقب مطلق ، وليس تعاقبا فعليا ينساب فى احدى

المناسبات الخاصة كزيارة لصديق معين . وبقدر تركيزى على الاستماع للسيمفونية ، فانها لا تكون هناك ، أى بين هذه الجدران الأربعة أو على أطراف أقواس الفيولينات ، كما أنها لا تتراعى لى فى الماضى أيضا « كأن تخطر ببالى كعمل نضج فى وجدان بيتهوفن فى تاريخ بالذات » . انها شىء يتجاوز ما هو حقيقى تجاوزا تاما : ان لها زمنا خاصا بها ، يعنى ان لها زمنا جوانيا ، ينساب من أول نوتة ، فى الاليجرو الى آخر نوتة فى النهاية . غير أن هذا الزمان ليس زمنا يعقب زمنا أسبق ، ويتصل به ،

أى الزمان الذى حدث « قبل » بداية الاليجرو . كما أنه ليس معقوبا بزمان سيجىء « بعد » النهاية . فليست السيمفونية السابعة بأى حال فى زمان ، وبذلك لا تكون حقيقية بأى معنى . انها تحدث فى ذاتها ، ولكن كشيء غائب ، باعتبارها فى غير التناول . ولست قادرا على احداث

أى تأثير فعال فيها ، أى تغيير أية نوتة من موسيقاها أو ابطاء حركتها . غير أنها تعتمد على ما هو حقيقى لظهورها ، كعدم اصابة المايسترو باغماء ، أو عدم نشوب حريق فى القاعة ينهى العرض . ولا نستطيع أن نستخلص من حدوث هذه الاشياء الحقيقية أنها ستكون بمثابة نهاية السيمفونية السابعة . كلا ! ان كل ما سنفتقده هو أن أداء السيمفونية قد توقف .

ألا يبين من هذا بوضوح أن أداء السيمفونية كان بمثابة مثل analogue فهى لا تتكشف الا اعتمادا على تقديم مثل ذى تاريخ ، ينساب فى زماننا . غير أننا اذا اردنا أن نجربها تبعا لهذه المثيلات يتعين أن تكون عملية الرد الخيالى ، قائمة بعملها ، أى يجب أن تدرك الأنغام الحقيقية كمثيلات .

فعلينا أن لا نتصورها (كما فعل سباندول فى رواية الدوس هكسلى Point Counter Point ، وكما يفعل كثير من الافلاطونيين) كشيء موجود فى عالم آخر ، أى فى سماء عالم المعقولات . فهى ليست خارج الزمان والمكان فحسب ، أى كعالم المثل مثلا . انها خارج « الحقيقى » ، أى خارج الوجود . انى لا أسمعها بالفعل ، اننى أسمعها فى المخيلة . هنا نصادف تفسيراً للصعوبة الجمة التى نلقاها دائما عند الانتقال من عالم المسرح

أو الموسيقى الى عالم أحداثنا اليومية . والحق ، ليس هناك حالة انتقال من عالم الى عالم آخر . وكل ما هناك هو انتقال من حالة التخيل الى الواقع . ان التأمل الاستاطيقى عبارة عن حلم من استشارة ميولنا ، والانتقال منه الى العالم الحقيقى هو بمثابة اليقظة العقلية . وكثيرا ما نتحدث عن الانخداع الذى نشعر به لدى عودتنا الى الواقع . غير أن هذا لا يفسر لماذا يوجد شعور بالارتياح أيضا ، كما يحدث مثلا بعد أن نشاهد رواية واقعية مؤلمة . ففي هذه الحالة ، سيكون الشعور بالواقع مصدر ارتياح . ان عدم الارتياح ما هو الا عدم ارتياح الحال عند اليقظة .

أن الوعي الواقع في غيبوبة ، بعد أن استغرق في التخيلات قد شعر بقتة بالتحرز بالنهاية المبالغية للرواية أو السيمفونية ، ورجع على حين غرة الى الاتصال بالوجود . ولبست هناك حاجة لما هو أكثر لاثارة الشعور بالقرف والتحرز ، الذي يتصف به الوعي بالواقع .

من هذه الملاحظات القليلة ، نستطيع أن نستخلص أن الحقيقي لا يتصف بالجمال قط . فالجمال قيمة لا تنطبق على غير المتخيل ، وتعني نفي العالم بتكوينه الأساسي . وهذا يبين لماذا يعد من الغباء الخلط بين « الأخلاقي » و « الاستطائقي » . فقيم الخير تزعم أنها موجودة في العالم ، لأنها تخص العمل في مجالات حقيقية . ومن ثم فهي غير خاضعة من البدء للسخرى الأساسي في الوجود . والقول بأننا نتبع اتجاهها استطائقياً في الحياة يعني الخلط المستمر « للحقيقي » و « المتخيل » . ومع هذا فقد يحدث قيامنا بتأمل الأحداث الحقيقية أو الأحداث الحقيقية تأملاً استطائقياً . غير أنه في مثل هذه الحالات ، فإننا نشعر بنوع من التراجع في علاقتنا بالموضوع المتأمل الذي ينزلق الى لا شيء . وفي مثل هذه اللحظات وبعدها ، فإن الموضوع المتأمل يتوقف عن الاتصاف بأنه شيء مدرك ، لأنه سيعمل كبثيل لذاته ، يعني كصورة غير حقيقية (تخيلية) لما يظهر لنا من خلال وجوده الفعلي . وقد تكون هذه التخيلة بكل بساطة الموضوع ذاته بعد تحييده وتخطيطه ، مثلما يحدث عندما تأمل امرأة جميلة أو الموت في مصارعة التيران . وقد تكون هذه التخيلة أيضاً المظهر غير الكامل والمشوش لما قد تكونه من خلال كينونتها ، مثلما يدرك المعوز أن تناغم لونين سيكون أعظم وأشد حيوية بعد مشاهدته للطع لونية حقيقية فوق الجائط . أن الموضوع يظهر وكأنه قد غدا خلفية لنفسه ، وتحول الى شيء غير قابل للمس ، أو في غير متناول أيدينا ، ومن ثم ينبعث منه نوع من الزهد الحزين في الاهتمام به . ووفقاً لهذا المفهوم ، باستطاعتنا أن ندرك لماذا يقتل الجمال العظيم عند المرأة اشتهاً لها . والحق أنه ليس بمقدورنا أن ننظر لها في المستوى الاستطائقي ، أي كشيء غير حقيقي نعجب به ، وأن نضع أنفسنا - في الوقت نفسه - في المستوى الواقعي ، الذي يدفعنا الى تصور استحواذنا عليها فزيائياً ، فإذا أردنا اشتهاها . فإن علينا أن نتناسى اتصافها بالجمال ، لأن الرغبة تمثل انضماماً في خضم الوجود ، أي فيما هو حادث ، وفيما يتصف بشدة سخره ، ويشتمل التأمل الاستطائقي للموضوعات الحققة في تكوينه والبارامترية ، الذي يتحول فيه الموضوع الحقيقي الى مثيل له في الماضي ، غير أنه في إحدى الحالات ، تكون هناك عملية نفي ، وفي الحالة الأخرى ، يوضع

الشيء في الماضي • وتختلف البارامنزيا عن الاتجاه الاستطائقي اختلاف
الذاكرة عن الخيال •

الفن في الحياة والفنانون في المجتمع : تاليف دافيد وايت برال

[كان دافيد وايت برال (١٨٨٦ - ١٩٤٦) ، أستاذا أمريكيا
للفلسفة تأثر بكتابات في الاستطائقي الفنانون والنقاد والفلاسفة
أيضا] •

... ولكن ما هو ... هذا الخير الناضج والباقي ، الذى يحققه
الفن للحياة ؟ • والاجابة بسيطة للغاية وواضحة للغاية بحيث لا تبدو
مقنعة على الإطلاق ، لأن كل ما يحققه الفن للحياة يتلخص فى كلمة واحدة •
فاذا كان فنا ناضجا ، فانه يزود عالم البشر بالجمال ، وهذه ناحية قد
يتصورها الجادون من بيننا - فى أفضل الأحوال - ترفا ممتعا ، بدلا من
كونها احدى الضرورات ، وقد يظنون أنها اسراف وليست استثمارا ، مع
استعمال مصطلحات أقرب الى الكلمات الدارجة • وما يفعلونه أشبه بالحكم
بادانة الفن ، على نحو مماثل لما يفعله رجال القانون عندما يدينون الجامعات
التي يستعمل رؤساؤها نفس الألفاظ الدارجة فى اجاباتهم • على أنه
حتى اعتمادا على مثل هذه الألفاظ ، فانه لن يتعذر تبرير وجود الفن ،
فبوسعنا أن نقتصر على ملاحظة ما يحدث من استثمار تقليدى وشائع
للثروات الضخمة لاقتناء الأعمال الفنية ، باعتبار هذا الاقتناء غاية تستأهل
انفاق المال فى سبيلها ، أو غاية تصلح لذلك شريطة توجيه الاستثمار
صوب الأشياء الثمينة ، بدلا من الاتجاه الى جوانب وضيفة ، لمضاعفة
الثروة ، أو اللجوء الى وسائل غير مباشرة لصالح الآخرين ، أو للتظاهر
الاجتماعى ، وأسر انتباه الآخرين ، باعتبار هذه الأشياء الثمينة من دلائل
الجاه والقوة ، ولكن ربما كان بوسعنا أن نحقق ما هو أفضل اذا لم نرتكن
الى مثل هذه الحجج ، واتجهنا عوضا عن ذلك الى البحث عن دليل فكرى
واضح ، اذا تأملنا كيفية الاشباع الحق للحياة ، عندما يحتل الجمال
مكانه الصحيح فى تقديرنا • والاقناع لا يدخل فى نطاق الاستطائقي ، إذ
تتبع هذه المسألة مسائل القيم بوجه عام ، والقيم النسبية فى المجتمع ،
لأنها ليست مسألة استطائية وحسب ، والاعتبارات الاستطائية هي
اعتبارات تخص الطبيعة المباشرة ، وكثيرا ما تمثل الطبيعة القصوى للعالم

(★) نقلا عن كتاب Aesthetic Judgement تاليف David Wight Prall

(هاربر وراو ١٩٦٧) •

الذى نعيش فيه . فاذا كانت هذه الخاصية فى أفضل أحوالها مرضية .
فان العالم سيوصف بالجمال . ولما كان خلق الجمال هو هدف الفن ،
ولما كانت منجزات الفنانين تقدر بمقدار جمال منجزاتهم ، لذا فان هناك
مبررا للاعتراف بالقيمة الفعلية العظمى لجميع الفنانين ، وانجازاتهم ،
وما يحققون من أثر يعم جميع البشر فى كل مكان .

وثمة اعتبار آخر يفرض هذه النقطة ، ويدفعها الى ما هو أبعد من
ذلك ، فالمعيار الاستطائقي هو فى « آخر المطاف الفيصلى النهائى فى الحكم
على قيمة الأشياء جميعا ، بما فى ذلك الظواهر الاجتماعية والقوانين .
ومظاهر المجتمع بوجه عام » . ان هذا المعيار هو الانتباه الاستطائقي المباشر
القادر على ادراك ملامح المجتمع ، كما هو فى أفضل صورة واقعية . فالفنان
بوصفه فنانا لا يسعى لتحقيق أية أهداف بعيدة ، فهو ينظر الى العالم
لكى يراه كما يظهر بالفعل . والأحكام التى يصدرها باعتباره ناقدا ،
بالإضافة الى البيانات التى يعبر عنها ويجهر بها والتى تتعلق باللغة الفنية
الخاصة بها ، ربما أحدثت اضطرابا فى تصوراتنا المعتادة لطابع الفن ،
وهذا يرجع الى أن هذه التصورات نابعة الى حد كبير من أهواء اجتماعية
ودينية ، ومن تصورات زائفة وميول شخصية ، ومعان دوجماتيقية
مستقطرة من التعاليم والعادات التقليدية . ان سذاجة الفنان ذاتها هى
التي تحدث التشوش واللبلة هنا ، فما أشبهه بطفل يعجز عن ادراك
السبب المتعلق فى أى نظام لا عقلانى للأشياء الى أن يلحق ما لدى البالغين
من مخاوف اقتصادية وعقائد دينية وخزعبلات اجتماعية . ومن هنا يعجز
الفنان عن رؤية المظاهر القبيحة لعالمنا ، ويعجز عن تصور مجتمعنا فى
صورة جميلة ، أو ربما رأى جماله قبحا . على أنه يختلف عن الطفل
الذى يستطيع ترويضه رويدا رويدا ، الى أن يتحقق له التوافق ، لأنه
يصر اصرارا دائما على رفض تزييف مدركاته الواثقة المدربة لكى تتواءم
هى والأوهام الغيبية والأوهام المضطربة التى تبثها فيه جميع الأطراف .
ويرفض أن يلحق نظرة للحياة والعالم ترفض هذه المظاهر ، والتى يدركها
ادراكا واضحا لصالح مجردات غالبا ما تكون مخترعات حمقاء أو وهمية ،
لا تتضمن دلالات كافية لتفسيرها ، ومن ثم فانها تتصف بالسطحية ،
ولا تمثل أكثر من مظاهر عديدة الأهمية لواقع ورثناه عن أسلافنا ،
أو قام بانشائه نفر من أصحاب الاجتهاد والطموح والوطنية .

وكثيرا ما يفتقر المصلحون الراديكاليون أيضا الى الادراك المنزه عن
الغرض ، والمباشر ، الذى يتمتع به الفنانون ، والذى يساعدهم على ادراك
الجمال الفعلى والقبح الفعلى ، لنفس السبب ، الذى يقال فى حالة المحافظين

من رجال الأعمال ورجال السياسة . اذ يحتمل أن ينصب اهتمامهم بمقدار أقل على المظاهر الحقة التى تعد الدلالات الوحيدة على وجود حقيقة كامنة محتملة ، من تركزه على التفسيرات الفطرية لأوضاع ربما لم تك حتى قائمة ، ولكنها مجرد أمثلة لنظرياتهم ، ومن ثم فانها لا تكون بحاجة الى أى علاج . أو قد تتركز اهتماماتهم على جانب واحد مفرد من الجوانب التى تستحق الاعتراض فى الحضارة يتعذر اصلاحه بطريقة معقولة الا بعد أن يدرك ادراكا كاملا كجانب من جوانب كل مركب ، من ناحية شكله وطابعه . وعندما يوجه أمثال هؤلاء النقاد والمصلحون انتباههم للشكل والملامح الخاصة بهذا الكل فانهم يوفقون فى توجيهه الى ما هو أفضل ، اذا استطاعوا عرض محتوى هذا العالم الأفضل أمام العقل المحتوى الذى ينظر اليه بنظرة الخيال تحت صورة دينوية ، اعتمادا على شغله بشحنة يمكن تحديدها بلغة الاستطائيقا كرؤيا لحالة من الكمال الأعظم . وثمة شروء صارخة واضحة بمقدور البشر تخفيفها دون تردد طويل حول الآثار الأبعد للتحويلات البعيدة ، التى تحتويها ضمنا ، ولكن بمجرد قيام الناقد أو النبى أو المصلح بتوجيه انتباهه الى المستقبل ، فان أحلامه ذاتها ستكون بمثابة صيغ استطائيقية مصنوعة من نفس العناصر التى اكتشفها فى مدركاته التمييزية للظاهر الاستطائيقى للعالم المنظور بالفعل .

وفوق كل هذا ، فان العالم الذى يحلم به ، ويعمل من أجله ، لن يكون كافيا لأى حياة انسانية كاملة ، ولن يكون مرغوبا - عقلانيا - من قبل الآخرين من البشر ، ولن يكون انجازا مرضيا لو تم انجازه ، ما لم يك الحالم قد حلم بالجمال كشيء كامن فيه ، ويكون قد حلم بالفن والفنانين باعتبار مهمة الفن فى الحياة ، ومهمة الفنانين فى المجتمع ذات أهمية أولية لسعادة البشر فى أى حال من الأحوال .

واذا رجعنا الى المعايير الأخلاقية والاجتماعية ذاتها ، التى نحاول اعتمادا عليها قياس مدى ارضاء أى مجتمع ، فعل أو متخيل ، سيتضح لنا أن هذه المعايير الأخلاقية والاجتماعية ، تتماثل هى وجميع المعايير الأخرى فى كونها كيفيات أو درجات من الكيفيات ، وفيما يتعلق بالخصائص الحسنة والكيفيات الحسنة ، ليس من شك فى وجوب رفع هذا المستوى . ولكن ما هى هذه الكيفيات والخصائص ، وما هو محكنا لقياس مدى جودتها ؟ ان هذا المحك أيضا عبارة عن رؤيا استطائيقية ، أى شعور مباشر بمدى ارضاء هذه الكيفيات وهذه الخصائص من الناحية الجوهرية . وهذا شيء تصعب التفرقة بينه وبين الجمال الذى عرفه عظماء المفكرين دائما باستعمال مصطلحات استطائيقية ، فالعدالة نفسها لا تزيد عن نوع من

انواع الهارمونية • وعند الحكم على أية دقائق أو تفاصيل خاصة ، فان هذه المقولات الاستطائيقية ستكون لها أهمية مساوية • فلو أرغم الأغنياء على النظر الى قاذورات الفقراء ، وما يعانون ، فانهم لن يطيقوا ذلك ، مثلما لا يرتضى المسئولون عن المؤسسات الكبرى حتى تخيل ما يظهر من شقاء فعلى أو قبح وحقارة فى محيط البشر فى قاع الصروح العظمى للصناعة ، وان كانوا يظلمون راضين عن المخططات والمؤثرات التى تسببت فى هذه الأوضاع ، فبفضل ما لدى البشر من مشاعر استطائيقية ، أمكنهم - فى نهاية الأمر - ادراك مدى اىذاء هذه الأوضاع وصعوبة احتمالها • ان هذا القبح هو الذى يعرفنا تعريفا مطلقا بضرورة الخلاص منها ، لو أراد أى فرد منا أن يحيا متحررا من التقزز والقرف فى الدنيا •

ومن هنا تكون القوة الحقيقية للمبدأ الديموقراطى الذى يذكرنا بكل بساطة بأننا نعيش فى العالم مع آخرين ، أو بمعنى أصح مع هؤلاء الآخرين فى الأوضاع المختلفة التى ليس بمقدورنا أن نخفيها الى الأبد • فمادامنا نعتمد عليها فلا بد أن تلقت انتباهنا ، وسنكتشف أنها جزء متكامل من حياتنا وعالمنا • ولو أردنا أن ننعم بالسعادة فى العالم ، كما هو كائن أمامنا ، وكما هو محيط بنا ، فى مظهره العقلى ، فان هذا الوضع لن يظل غير مرض لتأملنا ، أى لن يظل غير مرض استطائيقيا ، أى سيتعرض للاستهجان باخلاص فيما نسجله من أحكام استطائيقية ، ولو اتخذ الفقر والمرض مظهرا لطيفا مستحبا عند أى ادراك قادر على التمييز ، ولو كان الظلم قادرا على ارضائنا عندما نجربه استطائيقيا بطريقة مباشرة ، وأمكنا التعايش وهذه الأوصاف ، فهل سيبقى بعد ذلك أى شئ يستحق الادانة فى نظر أى مخلوق عقلانى ؟ • ان ما جعل هذه الأشياء تظهر فى شكل غير مستحب وقبيح وسىء ، هو تجسم هذه المعانى المجردة فى قطيعات استطائيقية مشخصة ، أى كظلم ومعاناة وفقر ، ولجرد أنها تمثلت فى العالم فى شكل أشياء تدعو الى النفور عند النظر اليها نظرة استطائيقية • وهكذا تكون المعايير الاستطائيقية - فى نهاية الأمر - هى التى تسمح لنا باصدار مثل هذا التقييمات الاخلاقية والسلوكية ، التى نتفق عليها ، ان عاجلا أو آجلا ، وما يحتاج اليه هو القدرة على التمييز الاستطائيقى ، حتى يتسنى ادراك شرور العالم وتصور عالم أفضل يمكن أن يوصف بأنه قد تخلص من هذه الأوصاف ، وعدم الاكتفاء بمجرد تغييرها الى شرور أخرى أو أسوأ أو أوهى • واذا تحقق ذلك سيكتسب هذا العالم الجديد مظهرا جديدا وقيما موجبة فى ناحية الجمال •

على أن مثل هذا النقد ، أو مثل هذا الفكر والتخيل الاجتماعى

البناء ، والذي اتجه اما الى ادانة الفنانين ، او استنكر منجزاتهم ، او اتنى عليهم ورفع من قدرهم ودورهم فى المجتمع ، ان مثل هذا النقد سيقوم بالحكم على الفنانين ليس بوصفهم صناع الفن وحسب ، ولكن باعتبارهم بشرا ، فبحكم ما يتمتع به الفنانون من حيوية وحساسية وعاطفية ، فلا مفر تقريبا من قيامهم بمهام فى الحياة لا تستأهل الشناء استطيعيا او اخلاقيا على السواء ، ولا يعد النقد الذى يترتب على أفعالهم مهما كانت مزاياهم وعيوبهم ، ومهما كانت براعة النقد ، لا يعد نقدا للفن بطبيعة الحال ، ولا حتى نقدا للفنانين كما هم كذلك . وليس له أيضا أى موضع فى أية نظرية استطيعية ، وان كان النقد الفنى ، المثقل بالكثير من الأعباء قد حشر هذه النواحي فى أحكامه الاستطيعية ، أو ذكرها كبديل لهذه الأحكام ، وربما اعتبر من الأخطاء الحماة الخلط بين أوجه النقص الأخلاقية وأوجه النقص الاستطيعية ، حتى وان كان المعيار فى الأخلاق والنظرية العلمية فى نهاية المطاف ، معيارا استطيعيا . وتبعاً لهذا المعنى يكون الجمال مرادفا للخير والبحث ، بغض النظر عما ينسب اليه ، الجمال ، وأيا كان صاحبه ، والجمال قادر على تحويل أى مظهر قد يتصف فى ذاته بالقذارة والنجاسة أو الخلو من الطهر الى شئ آخر . قد يظل غير مستحب ، فى ذاته ، ولكنه قادر على جذب أعيننا وإبهارها بمظهره الجميل ، بحيث يبدو وكأنه قد تطهر من أدناسه . كما يحدث بالفعل فى العمل الفنى ، حيث يفلح المظهر فى اكساب هذا الشئ الجمال وتحديد مدى أهميته .

وصانعو الجمال الفنى بحكم انتمائهم للبشر ربما كانوا أشرا فى كل مجال غير مجال ما أبدعوا من جمال ، أى فى الكثير من أفعالهم التى حققوا فيها أمجادهم الفنية على خير وجه ، وما يفعلونه فى هذا السبيل له قيمة مطلقة للغاية ، لأن وظيفتهم كفنانين تتصف بعظم نفاستها ، مما دفع مجتمعاتهم الى غفران خطاياهم ، غير المرتبطة استطيعيا بمهمتهم كفنانين . وهذا اجراء حكيم ، وبخاصة لأن ما نعتبره خطايا عند هؤلاء الناس غالبا ما يكون التعبير الطبيعى والمنزه عن الغرض لهذه الحيوية ، والقدرة التى جعلتهم فنانين ذوى أهمية . وفى المجتمعات الكاملة التحضر ، يترك الجبل على الغارب للتعبير عن الفرائز الطبيعية البشرية ، أو تحدث محاولات للتزويد بمثل هذه التعابير كأساس لسياساتها ، فلربما ثبت أن أمثال هذه الخطايا المزعومة لا تزيد عن أفعال بريشة أشبه ببراعة الطفولة ، أو ضربا من المبتكرات المرحية ، وليس الفنانون بحاجة الى الترخيص لهم بارتكاب جرائم مثل القتل أو السرقة ، غير أن هاتين الجريمتين ليستا من الجرائم التى يحتمل أن يتهموا بها كقناص يتصف

بها الفنانون ، ففي عالم قد اكتشفنا فيه بالكاد مدى اتصاف أغلب مؤسساتنا الاجتماعية بعدم مسايرتها للعصر وافتقارها الى الانسانية ، وكيف تتنافر هي والطبيعة الضرورية للبشر - بل والممكنة - وكيف أصبحت بالتبعية معادية لسعادة أبنائها في هذا العالم ، بمقدورنا أن نحتمل التسامح مع أى فرد أو أى شئ فى العالم ، وبوسعنا أن نؤكد قيمة انسانية عظيمة . وفى مقدورنا أن نفعل ذلك فى حالة الفن والفنانين ، ولو افترضنا وجوب وجود كهانة فى المجتمع ، فباستطاعتنا أن نستعيز عن هؤلاء الكهنة بعظماء الفنانين ، باعتبارهم - فى أقل تقدير - يتفوقون على الفلاسفة الذين أراد افلاطون جعلهم ملوكا ، فى صلاحيتهم للمقيام بدور فى هذا المعبد .

الفن والحضارة : بقلم جون ديوى

[كتب جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) مباحث منهجية فى جميع ميادين الفلسفة واكتسب شهرة واسعة فى جميع أنحاء العالم بوصفه واحدا من أعظم فلاسفة أمريكا] .

بالاستطاعة بحث المهمة الأخلاقية والدور الانسانى للفن بحثا عقلانيا فى سياق الحضارة فقط . فلربما كان لعمل فنى بالذات تأثير محدد على شخص بالذات ، أو على عدد من الأشخاص . والآثر الاجتماعى لروايات ديكنز أو سنكلر لويس لا يستهان به ، بيد أن هناك توافقا مع التجربة أقل وعيا وأكبر مقدارا ينبعث من البيئة الشاملة التى يخلقها الفن الجماعى فى أى عصر . وكما يتعذر وجود الحياة الفزيائية بغير عون من البيئة الفزيائية ، كذلك ليس باستطاعة الحياة الأخلاقية أن تستمر بغير عون من البيئة الأخلاقية ، فحتى الفنون التكنولوجية فى جملتها وشمواها ، فإن لها دورا أكبر من مجرد التزويد بعدد من التيسيرات والمساعدات المنفصلة . فهى تشكل المهن والوظائف الجماعية ، وبذلك تحدد اتجاه الاهتمام والانتباه ، وتؤثر على الرغبات والغايات بالتبعية .

إن أنبل انسان يحيا فى الصحراء يستوعب شيئا ما من خشونتها وجذبها . بينما يثبت حنين من نشأ فى الجبال ، عندما تنقطع الأواصر التى تربطه ببلده مدى عمق تأثير البيئة ، وإلى أى حد أصبحت جزءا من كيانه . فلا الهمجى ولا المتحضر ، قد أصبحا على هذه الحال بحكم تكوينيهما

(★) نقلا عن كتاب Art and Experience تأليف John Dewey (١٩٦٣) .

الأصلى ، ولكن السبب الأصلى يرجع الى الحضارة التى يشاركنا فيها .
والمعيار النهائى لسمو أية حضارة وارتفاع شأنها ، هو الفنون المزدهرة
فيها . وبالمقارنة بتأثيرها ، ستبدو الأشياء التى تعلم تعليما مباشرا ، والكلمة
والقانون ، باهتة عديمة التأثير ، ولم يغال شيللى عندما قال ان دور العلم
الأخلاقي لا يتجاوز « تنظيم العناصر التى خلقها الشعر » ، لو توسعنا
فى تحديد مفهوم الشعر ، وجعلناه يشتمل على جميع مناحى التجربة
الخيالية ، وتعد الحصيلة الكلية لتأثير جميع المباحث الأخلاقية النظرية
عديمة الأهمية بالمقارنة بالأثر الذى يحدث عندما تصوغ الحصيلة الفكرية
« اتجاهات هذه الفنون ، وتزودها بقاعدة فكرية ، ويعتبر أى كبح عقلاى
(جوانى) علامة على الانسحاب من الواقع ، اللهم الا اذا كان انعكاسا
لقوى جوهرية بيئية . ولا تعد الفنون السياسية والاقتصادية التى قد
توفر الأمان والمقدرة ضمانا لازدهار الحياة الشخصية الوفيرة الا اذا كانت
مصحوبة بازدهار الفنون التى تحدد الحضارة .

والكلمات تزود بسجل لما حدث ، وتمنح الاتجاه عن طريق الرجاء
والأمر الى الناحية العملية مستقبلا . وينقل الأدب معانى الماضى ذات
الدلالة الى تجربة الحاضر ، وتنبئ بالاتجاه الأعظم للمستقبل ، وتكشف
الرؤيا الخيالية وحدها عن الامكانات المتشابهة فى نسيج ما هو فعلى .
وتحتوى الأعمال الفنية دائما على أول الاهتزازات الدالة على عدم الرضا ،
وأول تلميحات لمستقبل أفضل ، ويعد تخصيص المميزات التى يتميز بها
الفن الجديد لعصر ما ، بعد الاحساس بوجود قيم مختلفة عن تلك القيم
السائدة هو السبب وراء شعور المحافظين بأن مثل هذا الفن لا أخلاقى
وهزيل ، كمسا يعد سبب لجوئهم الى فن الماضى لاشباع احتياجاتهم
الاستيطيقية . وقد يجمع العلم الواقعى احصاءات ويرسم خرائط ، غير
أن نبؤاته - كما قيل فى قول بليغ - مجرد تاريخ مضى قد عرض بطريقة
معكوسة . ويبشر التغير فى مناخ الخيال بالتغيرات التى تحدث تأثيرا على
ما هو أكثر من تفاصيل الحياة .

ولقد أخفقت النظريات التى نسبت للفن آثارا وأهدافا أخلاقية
مباشرة ، لأنها لم تعمل حسابا للحضارة الجماعية ، التى تقوم بدور
السياق الذى تبدع فيه الأعمال الفنية ، ويستمتع بها . ولم أقصد بذلك
القول بأن عليها أن تنظر الى الفن كشئ أشبه بخرافات ايزوب المتسامية ،
غير أنها جميعا تنزع الى استخلاص أعمال بالذات من بيئتها ، بعد النظر
اليها على أنها ذات قيمة تهذيبية ، كما تجنح الى النظر الى المهمة الأخلاقية
للفن على ضوء العلاقة الشخصية الخالصة بين الأعمال المنتقة وبين فرد

بالمذات . ان نظرتها للأخلاق فى جملتها غارقة فى اتجاهها الفردى . مما جعلها تفتقد الاحساس بالوسيلة التى يتبعها الفن لتحقيق دوره الانسانى .

ان القول المأثور الذى جاء على لسان ماتيو أرنولد : « الفن نقد للحياة » من الأمثلة المؤيدة لذلك ، انه يبين للقارىء المقصد الأخلاقى عند الشاعر . والحكم الأخلاقى من قبل القارىء . بيد أن هذا القول قد أخفق على أى حال فى ادراك كيف يعد الشعر نقدا للحياة . يعنى ليس بطريقة مباشرة . وانما اعتمادا على الكشف من خلال الرؤيا الخيالية الموجهة الى التجربة الخيالية للامكانات التى تتباين والأحوال الفعلية ، ويعد الاحساس بالامكانات التى لم تدرك ، والتى يمكن أن تدرك ، - عندما توضع فى صورة مبانة للأحوال الفعلية - أشد حالات النقد نفادا التى يمكن القيام بها ، فعن طريق الاحساس بالامكانات المفتوحة أمامنا ، بمقدورنا أن نصبح على بيئة بما يعوقنا من قصور ، وبما على كاهلنا من أعباء .

لقد ذكر المستر جارود - وهو من اتباع ماتيو أرنولد فى أكثر من مقام - بروحه الفكهة ان ما يشعرونا بالاستياء من الشعر التعليمى ليس لأنه يعلم . وانما لأنه لا يعلم ، ولأنه قاصر . وأردف بالقول بأننا نتعلم من الشعر مثلما نتعلم من الأصدقاء والحياة عن طريق الوجود ، وليس بقصد مباشر صريح . وقال فى موضع آخر : « ان القيم التى (بالقوة) هى فوق كل شئ قيم فى الحياة البشرية ، وليس بمقدورك أن تفصل بينها وبين القيم الأخرى ، وكأن طبيعة الانسان مقسمة الى خانات . » منفصلة . . ولست أعتقد أنه بالامكان التفوق على ما قاله الشاعر كيتس فى احدى رسائله عن كيف يحدث الشعر أثره ، فقد تساءل عما سينجم اذا استطاع كل انسان أن يغزل من تجربته الخيالية « قلعة فى الهواء » كالنسيج الذى ينسجه العنكبوت « أى بملء الهواء بحلقات جميلة » . كما قال أيضا : « ان عليه أن لا ينازع أو يجهر بصوت مرتفع ، وانما عليه أن يكتفى بالهمس لجاره . وأن يمتص العصاراة بكل ذرة من روحه من الحبيبات الأثيرية ، وبذلك يكتسب الكائن الحى العظيمة ، بدلا من أن تكون البشرية بادية ممتدة الأطراف من البرارى والأعشاب تنتشر فيها الأشجار الصنوبرية هنا وهناك فتتحول الى ديموقراطية عظمى من أشجار الغابات ! » .

ان الاتصال بين الأفراد هو الذى يساعد على جعل الفن وسيلة تعليمية لا تضاهى . غير أن الطريق بعيد عن تلك الحالة التى تقرر عادة بفكرة التعليم . انه الطريق الذى يرتفع فيه الفن فوق ما اعتدنا أن نسميه تهذيبا . مما يدفعنا الى التنور من أية إشارة للتعليم والتعلم فى معرض.

الكلام عن الفن . غير أن ثورتنا هي في الواقع انعكاس على التعليم الذي يتبع وسائل حرفية للغاية تؤدي الى استبعاد دور الخيال ، وتجاهل رغبات البشر ومشاعرهم . قال شيللى : « ان الخيال أعظم وسيلة للخير الأخلاقى . والشعر يهتدى الى مبتغاه بالتأثير على الأسباب والعلل » ، وأردف قائلا « ومن هنا فان الشاعر يكون قد أساء اذا جسم معتقداته عن الصواب والخطأ في مبدعاته الشعرية . اذ لا تزيد هذه المعتقدات عادة عن كونها هي هي معتقدات زمانه وموقعه الجغرافى . . . فاذا اتبع هذه المكانة الوضيعة ، فانه يكون قد تنحى عن المشاركة فى القضية بخياله . . ان الشعراء الأخط هم الذين كثيرا ما يتكلفون الهدف الأخلاقى ، ويتناسب أثر شعرهم تناسباً عكسيا هو ومحاولتهم ارغامنا على التفتن لهذه الغاية » . غير أن القدرة على الاسقاط الخيالى تكون كبيرة للغاية مما حث شيللى على وصف الشعراء « انهم أصحاب فضل انشاء المجتمع المتحضر » .

كثيرا ما تعالج مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ، وكان المشكلة قد وجدت من ناحية الفن وحده . ويشيع الزعم بأن الأخلاق وافية من ناحية افكارها ، ان لم يك من ناحية الأفعال ، وأن السؤال الوحيد يتركز حول على أى نحو يتعين على الفن أن يتوافق هو وأى مذهب أخلاقى موجود بالفعل . غير أن ما قاله شيللى قد أصاب المسألة فى الصميم . فالخيال هو الأداة الرئيسية للخير . ومن البديهيات المسلم بها القول بأن أفكار الشخص ، وطريقة معاملته لأقرانه يعتمدان على قدرته على وضع نفسه - خياليا - فى موضعهم ، غير أن أولوية الخيال تمتد الى ما هو أبعد من نطاق العلاقات الشخصية . وباستثناء الحالة التى تستخدم فيها كلمة « مثالى » بحكم العرف فى مقام التبجيل والتعظيم ، أو تطلق على حالات الاستغراق العاطفى ، فان العواطف المثالية تكون خيالية فى أية نظرة أخلاقية ، وعند التعبير عن الولاء البشرى ، ويرد الاشتراك فى الغاية الذى حدث طيلة التاريخ بين الدين والفن الى هذه الخاصية المشتركة . ومن هنا يعد الفن أكثر أخلاقية من الأخلاقيات . اذ تنزع هذه الأخلاقيات الى التحول الى مقدسات للأمر الواقع Status quo وانعكاسات للعادات ، ومعززات للأوضاع الراهنة ، ولقد كان الشعراء الأخلاقيون للبشرية دائما من الشعراء ، حتى وان استخدموا فى كلامهم الشعر الحر والأمثلة والرموز . ومع هذا فسرعان ما تحولت رؤيا امكانياتهم - بصفة مطردة - الى بيانات عن الوقائع الموجودة بالفعل ، وتجمدت فى شكل مؤسسات شبه سياسية ، ونظر الى عروضهم الخيالية للمثل العليا ، التى كان من الواجب أن تقود الفكر والرغبات ، على أنها قواعد للسياسة . لقد كان الفن وسيلة

الحفاظ على الاحساس بالأهداف الحيوية ، الذى يسبق فى سرعته الأدلة
والحفاظ على المعانى التى تعلو على العادات المتصلبة .

لقد خصص للأخلاق موضع خاص فى النظريات والناحية العملية ،
لأنها تعكس الانقسامات المتجسمة فى الأنظمة الاقتصادية والسياسية .
فحينما توجد انقسامات اجتماعية وحواجز اجتماعية ، فإن الممارسات
والمعتقدات التى تناظرهما تضع تخوما وحدودا تقيد الأفعال الحرة ، وينظر
الى الذكاء الابداعي نظرة اوتياب ، وتخشى المستحدثات التى تعد جوهر
الفردية ، وتقيد الدوافع الكريمة ختسية تعكيرها صفو السلام . ولو أن
الفن نظر له كقوة معترف بها فى الجماعة الانسانية ، بدلا من أن يعامل
كوسيلة للترفيه والامتناع فى بعض اللحظات ، وكوسيلة للعروض
المظهرية ، ولو أن الأخلاق قد فهمت على أنها متماثلة هى وأى جانب من
جوانب القيمة التى تشارك فى التجربة ، لما وجدت مشكلة خاصة بالعلاقة
بين الفن والأخلاق .

ان فكرة الأخلاق وممارستها مشبعة بمفاهيم ترتد الى المديح والذم
والتواب والعقاب . انقسمت من جرائها البشرية الى أخيار وأشرار ،
وطيعين ومجرمين . والعلو الى ما فوق الخير والشر أمر مستحيل للانسان .
غير أنه ما دام ما هو خير يدل وحده على ما يستأهل المديح والتواب ، وما دام
ماهو شر يدل على ما يستنكر ويحرم فحسب ، فإن العوامل المثالية للأخلاق
ستظل دائما فى كل مسألة تتجاوز معنى الخير ومعنى الشر . فلما كان
العقل مبرئا تماما من أى أفكار مستمدة من المديح والذم ، فانه سينظر
اليه نظرة ارتياب من قبل حراس العادات . وسيقتصر الأمر على الفن
شريطة أن يكون عتيقا وكلاسيكيا ، بحيث يستحق الثناء التقليدى . ولن
يسمح به الا من باب التبرم وبخاصة اذا توافرت له ، كما هو الحال عند
شكسبير علامات دالة على مراعاته للأخلاقيات التقليدية ، التى بالمقدور
استخلاصها من أعماله اعتمادا على الفراهة . على أن ما يقال عن عدم المبالاة
بالمديح أو الذم ، من أثر الاستغراق فى تجربة خيالية هو صميم الدور
الأخلاقي للفن . فمنه تنبع القدرة التحررية والموحدة للفن .

قال شيللى : السر الأعظم للأخلاق هو المحبة ، أو الخروج عن طبيعتنا
وشعورنا عندما تتحقق هوية الجمال الموجود فى الفكر والفعل وعنده
شخص آخر غيرنا . وما يصح عن الفرد يصح أيضا عن المذهب الكامل
للأخلاقيات فى الفكر والعمل . وبينما يعد ادراك الاتحاد بين الممكن والفعل
فى العمل الفنى فى ذاته خيرا عظيما ، فإن الخير لا ينتهى عند ما هو
مباشر ، وعند المناسبة الخاصة التى ظهر فيها . ان الاتحاد الذى يبين

فى المدركات يستمر موجودا فى اعادة صنع الدافع والفكر ، اذ تغد التلميحات الأولى لاعادة التوجيه الواسعة والكبرى للرغبة والغاية بالضرورة مسألة خيالية ، ان الفن نوع من التنبؤ لا تعرفه الخرائط والاحصاءات .
انه يتسلل برفق فى امكانات العلاقات البشرية بطريقة لا وجود لها فى القواعد والمواظد والتعليمات .

الفن والرقابة : بحث نقدى للقضايا : بقلم فرانسيس ادوارد سبارشوت .

[فرانسيس ادوارد سبارشوت (١٩٢٦ -) استاذ الفلسفة فى جامعة تورنتو بولاية اونتاريو بكندا . والى جانب كتاباته فى الفلسفة ، فإنه قد نشر بعض الأشعار ووصف نفسه بأنه كان يعتقد دائما أنه شاعر فى المقام الأول] .

يعمل الرقيب باسم الأخلاق ، وليس باسم الصالح العام ، ويعتقد بعضنا أن تحريم الأشياء التى تسمى الى الأخلاق أمر خاطئ من حيث المبدأ ، وكأنه لا توجد أحوال يكون فيها وجود هؤلاء الرقيب أمرا مرغوبا . ومن المتعذر قبول مثل هذا الموقف ، ويعكس الموقف المنيع للأخلاق فى نظام القيم السائد بيننا الاعتراف بأنه اذا أريد حدوث تماسك مستمر فى النظام الاجتماعى ، فلا بد من وجود أفعال يحظر على أبناء المجتمع القيام بها . واذا دفعت أية حالة الأفراد لارتكاب مثل هذه الأفعال ، سيتعين الحيلولة دون تورط هؤلاء الأفراد فى مثل هذه الحالات . واذا ثبت أن أى انسان قد انساق بعد مشاهدته لتمثال فنى معين الى اقتراف عملية سطو أو قتل ، ما كان ليقترفها لولا ذلك ، فلا أحد ينكر وجوب استبعاد هذا التمثال من أى معرض عام ، واذا تبين حدوث هذا الأثر عند جميع الناس الذين ينتمون الى فئة ما ، أو عند معظمهم ، فلا أحد سينكر وجوب منع مشاهدة الناس لتمثال من هذا النوع ، غير أن الاعتراف بذلك يعنى الاعتراف بمبدأ الرقابة ، لأن الرقابة قد وضعت من أجل الدفاع عن معايير الأخلاق .

فلماذا اذن يثور الخلاف حول مبدأ الرقابة ؟ أولا - لأن مزاعم الأخلاق قد عرضت عرضا قويا ، و لا يصح القول بأن جميع الأفعال التى توصف بأنها مخالفة للسنن الأخلاقية مهلكة ، ولا جدال أن أى اغفال

شامل للقانون الأخلاقي سيؤدى الى تصدع العلاقات الاجتماعية . غير انه ليس بمقدور أحد أن يزعم - قريبا - أنه ليس بالاستطاعة تبرير أية مخالفة للقانون الأخلاقي الا اذا فسرت الاخلاق تفسيراً واسعاً ، بحيث تستعمل على جميع القيم ، بما فى ذلك القيم الاستطائية ، والسبب الثانى فى الارتياح فى أحقية الرقابة سبب أقوى ، وهو أن المبدأ لا يبرر الممارسة . فلا وجود لأية فتاة أغتصبت لمجرد أنها قرأت كتاباً من الكتب . فكثيراً ما زعم وجود صلة عليّة بين جرائم بالذات ، والتعرض لحالات بالذات ، غير أن هذه الصلة لم تثبت . وبدلاً من ذلك ، يذكر الناس ان هناك أعمالاً لها صبغة معينة يجب أن تكون ضارة . أو لابد أن تكون قد أدت الى نتائج معينة . وليس من شك أن هناك بعض أعمال تضر ضرراً واضحاً ، لأن الأعمال ذاتها تمثل ضرراً ، خصوصاً أعمال القذف والتشهير ، وما ينشر ويؤثر على أية محاكمة عادلة . وفيما يتعلق بغير ذلك ، فإن الخلاف لا ينصب على المبدأ ، ولكنه يتركز على الاحتمال المقدر لوجود صلة لم يتم اثباتها ، وعلى أحقية اعتماد أفعال حاسمة على مثل هذه الظنون القابلة للطعن فى صحتها .

ويتوجب أن يلاحظ أن الأفعال التى اعتقد أن أحداثها يبرر قيام الرقابة لم تك - بالضبط - أفعالا لا أخلاقية ، ولكنها جرائم وأفعال هى ذاتها مجرمة ، ويعاقب عليها القانون . ومن المعقول القول بأن القانون . من واجبه أن يحرم كل ما يسبب أفعالا هى نفسها مجرمة كالخيانة والاغتصاب ، والاحراق المتعمد . غير أنه فى حالات مماثلة للزنا أو الفسوق ، أى الحالات التى لم يحرمها القانون فى ذاتها ، سيكون من الغريب الادعاء بأن الشيء الذى أرغم مرتكبى هذه الفعل على اقتراف مثل هذا الشيء يعد سبباً كافياً لاقامة دعوى لمنعه من الانتشار . فاذا سمح القانون لى بأن أكون داعراً وفاسداً ، فهل هناك مبرر لمنعى من الحصول على الكتب التى تغوينى وتفسدنى ؟ . والمبرر الوحيد الذى يمكن أن يذكر هو أن الكتاب له قوة خفية ليس باستطاعتى اكتشافها ، وأننى بحاجة الى حمايتى منها ، مثلما أحتاج للحماية من الأغذية التى تحتوى سموماً خفية . أما القول بأن أداة ما لها تأثير شديد على السلوك يتعذر اكتشافه ، فمسألة صعبة التصديق .

وإذا سلمنا بأن الأعمال الفنية قد يكون لها مثل هذه القدرة - بالضرورة - على الانسان ، فثمة حجتان يمكن أن تساقا لتبرير الرقابة . الأولى - ان هناك اناساً ذوى بصيرة أخلاقية علياً قادرون على اكتشاف السموم الأخلاقية التى لا تتكشف للآخرين الأقل موهبة . أو الأسوأ تعليماً ، وأحياناً تطرح هذه الحجة من قبل رجال الدين لتبرير تدخل الكنيسة ،

وفرض رقابتها . فهم يضربون مثلا عن الأطفال الذين يلعبون بالقرب من شاطئ صخري ، وكيف يزدادون أمنا وسعادة اذا أقدم أحد الراشدين من كبار السن على إقامة سور يفصل بينهم وبين هذا الشاطئ ، كذلك بمقدور معظمنا أن يستمتع استمتاعا جماليا أفضل ، وأن يشعر بالأمان والسعادة لو قام أحد القسس المسئولين بإقامة حاجز يفصل بينه وبين التهلكة، وهكذا يكون هناك وجه شبه قد استند الى تصور وجود تشابه بين العلاقة بين الطفل والبالغ ، والعلاقة بين البالغ والرقيب . على أن البالغين ليسوا أطفالا . ومن المعقول أن يفترض أن الأطفال باعتبارهم غير بالغين عاجزون عن التزام الحرص في تصرفاتهم ، على أن علينا أن نفترض أن الحرص ليس كافيا ، وأن البالغين سيظلون في حاجة الى درجة أعلى من الحرص لا تتوافر للرقباء ، ويكون الرقباء قد تمتعوا بهذه الصفة بحكم الواقع ، وبحكم القانون . فاذا اتصفوا بارتفاع درجة حصافتهم - بحكم الواقع - فمن الواجب أن تتمثل هذه الميزة في حكمة قراراتهم . ومن يفترض الى الحصافة بمقدوره أن يتعرف عادة الى الحصافة عند الآخرين . وأما هل يوحى أولئك الذين يصلحون لأعمال الرقابة ، والذين ذكرت هذه المبررات بشأنهم ، بصلاحياتهم على هذا الوجه ، فمسألة ليست بحاجة لحلها . على أن هذه الحصافة العالية ربما كانت قد نسبت اليهم ، بحكم القانون . فقد يعهد اليهم ، بحكم مرتبتهم الدينية بمهمة اتخاذ القرارات الأخلاقية الخاصة باتباعهم . ويضطلع اللاهوت الأخلاقي بمهمة تبرير قيام مثل هذه السلطة . ان الغاية التي تسعى لذكرها هي أنه ليس من الكياسة تزكية مثل هذا النظام اعتمادا على نتائجه المفترضة ما لم يعتقد أن الأشخاص المكلفين بذلك يضطلعون بأعمالهم بحكمة . فلو وضع « السور » في الموضع الخاطئ ، فإنه لن يحمينا من السقوط ، ولكنه سييشل أفعالنا فحسب .

والحجة الأخرى التي تساق لتبرير الرقابة تصدق حتى اذا لم تتوفر الحصافة المطلوبة لأحد ، وان كان لا يلزم أن يكون رقباؤنا اناسا أفضل منا حالا . وربما حاجي فلان وقال ان أى مجتمع يتألف من أحرار قد يفوض أحد أبنائه للتفتيش على مرفهاته ، على نفس النحو مثلما يفعلون عندما يعينون مفتشين للموازين والمكاييل حتى يوفروا على أنفسهم عناء الاطمئنان على كل شيء بأنفسهم ، والحق انه اذا كانت الأداة المؤدية الى مثل هذه النتائج الضارة لها مثل هذا الأثر الذى لا مفر من وقوعه - كما افترضنا - فإننا نكون قد أحسنا صنعا اذا عينا مثل هؤلاء الأشخاص ، وعلينا أن نفعل ذلك بلا شك ، وأن نطمئن الى كونهم قد حصلوا بحريه على جرعة من ترياق الروحانيات ، أو أوصدوا أبوابهم ضد تيارات الاباحية .

ان الوقت قد حان لكى نتذكر انه لا وجود لاي عمل قد توافرت له مثل هذه القدرات .

وقليلا ما تساق الحجج القائلة بان ثمة أعمالا معينة تتسبب في حدوث الجرائم أكثر من الأعمال ذات الطابع الخاص التى تنزع الى التشجيع على الجريمة ، أو تجعل الناس أكثر اقدا ما على ارتكابها . وحتى أو أكثر اثبت ذلك ، فان معظم الناس قد يعترفون بان الرقابة أمر مرغوب فيه اذا كانت ممكنة عمليا (١) . غير أنه حتى مثل هذا الارتباط لم يثبت . والدفاع عن النفس بالقول « بأننى رأيت كذا فى التليفزيون » يدل على محاولة مأمولة للتبرير أو التبرؤ أكثر من كونه أمرا واقعا . فهل حقا شجعت روايات العنف على ارتكاب أعمال العنف ، أم أن الاسئداد للأفعال العنيفة هو الذى ساعد على ظهور روايات العنف ؟ والمفروض أن مثل هذه الروايات قد ساعدت على التعبير عن ميول للعنف موجودة بالفعل ، ولكن هل يعنى قيامها بدور « لسان حال » هذا الميل ، أنها شجعت ؟ أم أنها بالأحرى عندما قامت بدور صمام الأمان ، قد حالت بينها وبين تحولها الى أعمال عنيفة ؟ لعل العمل نفسه قد يبين لبعض الناس كحافز للجريمة ، ويظهر لبعض آخر كبديل لا ضرر منه ، أو ربما تتحول الأعمال الى أشياء فعالة فى عالم الفانتازيا ، أى فى سياق جد مختلف عن الناحية العملية التنفيذية ، أى أنه لن يؤثر فيه أو يتأثر به ، ان جميع هذه الامكانات تدعم بالكثير من الآراء الموثوق منها ، وان كانت تفتقر حتى الى القليل من الأدلة التى يعتمد عليها .

ويعتقد بعض أنه لما كانت الأعمال الفنية تتطلب التأمل . ومن العسير أن يجمع المرء بين الناحية العملية والناحية التأملية فى نفس الوقت ، فإن الفن بوجه عام ينزع الى تعويق الناحية العملية (٢) ، وبالتأكيد ومهما .

(١) ان شروط الصلاحية للناحية العملية هام ، والأعمال الادارية ، التى يعذر النجس فيها - ويكرهها الكثيرون - ليس بالمقدور تجنبها الا اذا عرف قانونا ما الذى يخضع للادانة . غير أن التحديد الدقيق يمكن تجنبه عن طريق التشريع ، وان كان لا يقع فى برائته غير الأشياء البعيدة عن الاضرار ، وان كانت قليلة الحيلة . ولا تساعد التحديدات المهمة على ارشاد الرقيب على الاطلاق .

(٢) ذكر باركر (فى كتاب صدر ١٩٢٤ - ص ٣٣٤) أنه لما كان الفن معنوا بالخيال أكثر من عنايته بالارادة ، وأنه يستهوى العقل ويتعاطف كذلك والمشاعر ، لذا فإنه لا يساعد على الهياج . وكتب كيتس بالمثل الى وودهاوس (١٨١٨) : « ان ما يصدم الفيلسوف الفاضل يبهج الشاعر القلب » . فهو لا يحدث أى ضرر من جراء استعماله للجانب القائم من الأشياء ، ولا من تدوقه للجوانب البراقة منها . لأنهما الى السواء ينتهيان باستفراق الشاعر فى التأمل (كيتس ١٩٥٦ - ص ١٦٦) .

كانت آثار روايات الرعب ، فعندما يتلهم المرء بقراءتها ، فانه لن يقدم على اقتراف أفعال وحشية ، أو يقدم على تدبير أفعال من هذا القبيل ، وقد يكون مثل هذا التحريم خيرا ، لو كان الفعل المحرم شرا ، أو يكون شيئا سيئا لو كان الفعل أمرا محمودا (٣) . وفى كلا الحالتين ، تشير الحجة الى وجوب تفرقتنا بين الفن والدعاية ، وبين الأدب المنحل . فالأعمال الخاصة بالدعاية أو أدب الاثارة مصممة لالهاب الشهوات أو الاستحثاث على العمل . أما الأعمال الفنية فمصممة كموضوعات للتأمل (٤) . ولو وجدت الرقابة ، ستكون مختلف الأنواع والاتجاهات محقة بالنسبة لفتنى الموضوع . غير أنه ليس من السهل دائما أن نقرر الى أية فئة ينتمى العمل ، وان كان هذا الاجراء سهلا للغاية أحيانا ، وإذا أريد الحصول على قاعدة يرتكن إليها ، فى مثل هذه القرارات يتعين علينا أن نفرق بين التأثير الصحيح للعمل وأثاره الجانبية . وبلاستطاعة تحقيق هذه التفرقة على ضوء العلاقة بين الممثلات والموضوع الممثل ، أو الشفافية النسبية للغة الوسيطة . فقد ترسم صورة أو يؤلف كتاب ، أو قطعة موسيقية ، ويأتى رد الفعل منصبا على المشهد الذى عرض أو أحداث الرواية التى وضعت ، ولا ينصب على العمل الفنى ، من حيث قيمته الفنية ، ومن أمثلة هذه الحالة الأدب المنحل ، الذى قد تكون دراسته بلا معنى ، لأن أهم ما فيه هو الاثارة الجنسية التى يحدثها . بيد أن هناك أعمالا أخرى قد يبحث فيها عن جوانب الاثارة الجنسية ، ولكن هذه الأعمال أكثر نزوعا لتزويد المتلقين بالاشباع الاستطائقي . والمتلقون لا يتفقون على حال ، وقد يسلكون مسالك غريبة . فقد يلهث بعضهم عند قراءته لكتاب يوليوس لجيمنس جويس

(٣) شجب الماركسيون الفن البورجوازي لأنه يحرم العمل الأخلاقى (يفسدون الثورى) ، ومن ثم كتب المستر هاراب (١٩٤٩ - ص ١١٥) ان الأشكال الفنية المعقدة ، التى ترتب تقدمها على فحواها الرجسى « تؤثر فى الاتجاهات الاجتماعية ، والأفعال الاجتماعية بالتبعية - غالبا لأنها تشجع سلبية الأعمال الاجتماعية ، بينما يعد الفن الشعبى « صورة من صور المخدر الذى يدفع الى قبول الرأسمالية » ، وكان بوسعه - ولكنه لم يفعل - أن يمد تحذيراته من فحوى الفن ، بحيث تمتد الى « الفاضل » بلغة الاستطائفيين .

(٤) الاختلاف بين الاثارة والتأمل يرجع الى أفلاطون ، وقد طرح بالفعل فى عبارات عتيقة ، فقليل أن الأعمال الفنية تستحق الشجب اذا تسببت فى أحداث اضطراب فى العقل أو المدينة ، أو أحداث شهوة (porn) ، أو ميلا للعنف (كما يحدث فى حالة روايات الرعب) أو التمرد (Sedition) ، أو فسوقا . وتستاهل الأعمال الفنية . الخ المديح اذا كان العمل الفنى يتبع نظاما معقولا ، ويحث على اتباع النظام . وبلاستطاعة القول بأن الاضطراب الخيالى ، يساعد على اعطاء حصانة ضد الاضطراب الحقيقى ، ومن ثم يعد أمرا صحيحا . وخلاف ذلك ، فان الحكم على قيمة العمل الفنى يعتمد على مبدآن : هل أحدث هذا العمل أثرا فعلا ، وهل هو يمثل النظام أم الفوضى .

لاملأله ، بينما يتلذذ بعض آخر من أسلوب « فاني هيل » ، غير أنه من المشروع الحكم على أى عمل فنى تبعاً لاستعماله الصحيح ، وليس تبعاً لاساءة استعماله ، وربما قيل عكس ذلك ، أى بوجود عدم التفرقة بين الآثار المخططة والآثار العرضية للأفعال العامة ، فإذا أثبتت الاجراءات التى قصد بها منع مرض الغدة الدرقية أنها تحدث السرطان ، سيكون غير ذى موضوع القول بأن النتيجة الأخيرة لم تك مقصودة . ومن سوء الحظ ، أنه حتى اذا لم يقبل مبدأ التفرقة بين ما هو فنى وما هو ليس كذلك ، فانه لن يسهل تطبيقه . فلقد تركزت الخلافات الحديثة حول دور الرقابة على أعمال ثمة لبس حول مكانتها والمقصود منها ، لأنها تقبل التجاوب بسهولة والاتجاهات المختلفة .

واذا لم يخضع أى شئ للحظر ، فان هذا لن يساعد - يقينا - على تشجيع الجريمة . اذ يتعين أن يكون واضحاً الآن أن الرقابة لا يمكن تبريرها فى الحق . واذا وضعت « اللا أخلاق » . مكان اللاشريعة كأساس لتبرير قيام الرقابة ، فان الصعوبة ذاتها ستظهر وتزداد تعقداً من جراء عدم لياقة منع تشجيع ما هو ليس محظوراً ، ولا يخفى أنه اذا وجد رقباء ، فانهم سيقترفون العديد من الأخطاء . وهل هناك ما يبرر تفضيل أى مواطن لأخطاء صاحب العمل الفنى على أخطائه ؟ .

بقيت حجتان لصالح الرقابة : الأولى حجة ضعيفة ، والثانية قوية . وتستند الحجة الضعيفة على امكانية تجاهلناها ، وهى الظن أن ما يثار ليس اتجاهاً الى الشر والرذيلة ، ولكنه معرفتنا به . فاذا وجدت بعض سيئات غامضة نوعاً ، ولكنها مريئة ، لن تخطر ببال أية عقلية بعيدة عن الانحراف ، الا يتمشى مع العقل أن نمنع أى انسان يتعثر فيها من البوح بطبيعتها ؟ . واذا اتبعنا اتجاهاً أكثر واقعية قلنا أنه لما كان من غير المحتمل وجود أية خطايا جديدة ، وانما ما يظهر هو أشكال دائمة الازدهار من المروق ، الا يكون من الأنسب منع نشر المعتقدات والكشوف الخطرة ، والحقائق الغامضة ، والأخطاء الأربية ، أى كل ما هو قادر على تقويض دعائم النظام القائم ؟ . لعل الأمر كذلك . ولكن اللياقة لا تصح الا فى ظل نظام سلطوى وطيد ، يفترض فيه أن الحقائق الأخلاقية والفكرية قد أصبحت مستقرة وثابتة ومعصومة . وبغير ذلك ، فقد يقال لعل الخطأ المنع قد استطاع أن يفتح لأنه ليس خطأ ، وان ما استطاعت الحقيقة هدمه كان جديراً بالهدم . ولربما اذا أصبحت الخطيئة أقل خفاءً ، ستمتضح أنها ليست خطيئة ، ومن ناحية أخرى ، ففي نطاق مثل هذا النظام الوطيد ، فان

الرقيب الاخلاقي يتمتع بالفعل - بحكم القانون - بقدر اعظم من الحصافة ، وليس بحاجة الى مبررات اضافية لممارسة وظيفته .

والحجة القوية التى بقيت لتبرير وجود الرقابة ، هى عدم وجوب استناد الرقابة فى وجودها على الا شرعية أو الا اخلاقية ، وانما على ناحية « عدم اللياقة » ، أى أن ما يستبعد لن يكون ما يحدث ضررا . وانما ما يبعث على النفور والاستهجان . وكثيرا ما يحدث خلط بين المعنيين . فالمدعون العامون عندما يطلب منهم بيان ما يحدثه كتاب ما من خطا ، فانهم يحتاجون بالقول بأنه مقرر ، غير أن الاختلاف بين الحالتين هام . فالأخلاق تحتاج الى ما يبررها . أما اللياقة فليست بحاجة لذلك ، والمفروض أن الأخلاق تعتمد على مبادئ غير متغيرة . أما اللياقة فتختلف من آن لآخر ، ومن مكان لآخر . وما يحددها فقط هو ما يعتقد أنه مناسب فى مقام ما . فلقد أعتيد الحكم بعدم اللياقة للطبع ، ما يتداوله جميع الناس ، أما الآن ، فقد أصبح من غير اللائق ترديد ما بمقدور أى انسان أن ينشره فى كتاب مطبوع ، وما يبدو لائقا للنشر فى مجلة Partisan Review ، ربما بدا ، بعيدا عن اللياقة فى جريدة Saturday Evening Post .

علينا إذن أن نتساءل : هل يحق للناس أن لا يشعروا بالاشمئناط ؟ وربما كان مثل هذا الشيء لا يلحق بهم أى ضرر ، ولكن اذا شعروا نحوه بالوقت ، فما الذى يدفعهم الى تحمله ؟ . واذا كانت هناك معايير لما يفعل وما لا يفعل ، فلماذا لا تفرض مثل هذه المعايير ؟ . هنا لا تنطبق - على أى حال - مشكلة « الدليل » ، التى حدثت بشدة من تبرير وجود الرقابة المستندة الى الا شرعية والا أخلاق . فمن يدعى أنه صدم يشعر أن من حقه - يقينا - أن يصدق . فهل هناك سلطة أفضل يمكن أن توجد ؟ .

وليس لأحد حق مطلق فى أن لا يصدىم . فأولا - أن أى انسان عرضة للصدمة أو للشعور بالقرف من أى شيء . وثانيا - فإن الشعور بالصدمة هو أمر اختيار - جزئيا . فمن يقول : « لقد صدمت » ، أو لقد أشعرتنى بالتقزز ، فإن ما يقوم به ليس مجرد وصف لما حدث له ، ولكنه يعبر عن اتجاه (٥) عن موقف اجتماعى اتخذه ، قد يكون اتصاله

(٥) ان هذا هو ما يبرز - ان صح وجود أى شيء من هذا القبيل - الادعاء المضحك الذى يرد على لسان بعض المحامين ، الذين بلغوا منتصف العمر ، بأن الكتب التى يتهمون ناشريها ، قد أثارت اشمئزازهم .

بمشاعره تافها (سبارشوت ١٩٦٠ : b) واذا وجد أى حق على الإطلاق ، سيكون هذا الحق هو حق مراعاة المعايير العامة . وكما قلت ، فسوء الحظ ان هذه المسألة تختلف اختلافا بينا من حالة لأخرى ، وليس من السهل اخطار الرقباء اخطارا دقيقا ماهية المعايير السائدة فى أصعدة اجتماعية مختلفة ، ومن السهل تطبيق معايير عدم اللياقة . اذ يكفى فى هذه الحالة أن يرجع المرء الى مشاعر الأشخاص المناسبين للمقام ، وسيكون من الصعب تحديد أى المعايير هى الصحيحة . ومن جهة أخرى ، فان المعايير الأخلاقية - كما رأينا - أصعب فى التطبيق منها فى التحديد .

ولما كانت اللياقة تختلف باختلاف السياق الاجتماعى ، فلذا يتعين على من لا يريدون التعرض للصدمة ، أن يبقوا بعيدا عن المقامات التى قد يتعرضون فيها للأضرار . فلا داعى مثلاً لأن تتصنت الراهبات على ما يقال فى عنابر الثكنات العسكرية . ولو حدث ذلك ستكون هناك رقابة باسم اللياقة تصدم صدمات مختلفة فى مختلف الفنون . فما يعرض على الأذن العامة أو العين العامة عن طريق الاعلانات العامة أو الاداعات العامة قد يتوقع أن يتوافق ومعايير أشد صرامة أكثر من الرأى القائل ان من حق الناس أن لا يروا أو يسمعوا ما يعرض عليهم فى الكتب والمعارض ، وما أشبه ، مالم تك هذه هى رغبتهم ، والحق أنه ليس بمقدور انسان أن يرى كيف يستطيع اقامة دعوى لادانة مثل هذه الموضوعات باسم اللياقة . فما هو نوع الحساسيات التى سيعمل لها حساب ؟ ان العذراء التى تحجر وجنتها خفرا وحياء ، باستطاعتها أن ترمى الكتاب وتبعده جانباً (٦) . أما أولئك المقصودون بهذه الكتب والمعارض فلن يشعروا بأية صدمة من جراء ذلك ، لأن تقرزهم ذاته سيكشف أنهم لم يحسنوا اختيار الكتب أو المعارض التى تناسبهم .

فاذا كان هناك عمل فنى يصدم الجميع ، فانه لن يحظى بأى اقبال من الجماهير . وهذا قد يدفعنا الى الظن بأن الحاجة لا تتطلب اطلاق اقامة رقابة مستندة على اللياقة . ان العقوبات الاجتماعية التى توقع فى حالة الشعور بالأضرار مباشرة ، فاذا أحدث اعلان سينمائى صدمة للرأى العام فان أحداً لن يذهب لمشاهدة الفيلم المعلن عنه . واذا أشعر أحد الكتب الجميع بالتقرز فبوسعنا الاطمئنان الى أن العديد من النسخ التى يصرح علناً بأنها تحتوى على مبتذلات ستباع على نطاق واسع ، لأن معايير

Bernard Mandeville (١٦١٤) ص ٦٥ ، ص ٦٦ ، ان

(٦) لاحظ

هذه العذراء ، لا يحتمل أن تحجر وجنتها الا اذا اكتشفت وهى تقرا شيئا غير لائق .

اللياقة التي يتبعها الرسميون لانسود في شتى أرجاء المجتمع .
ولا يقتصر الأمر على وجود ميل عند الكثيرين الى الأدب المنحل ، ولكنهم
لا يرون مبررا يحول بينهم وبين اشباع هذا الميل . ولما كان قد يبدو
غريبا استهجان ما لا يلحق ضررا عند أغلب الناس بدعوى انه مثير
للتقزز ، فلا عجب اذا تخفى هذا الاستهجان وراء ستار الاعتداء على
الأخلاقيات .

في هذه النقطة ، قد يتوقع قياسي بشجب نفاق العصر ، ولكنني لن
أفعل ذلك . ان مفهوم النفاق ينطبق على الاخلاقيات . فقد يكون هناك
انسان فاضل ، وان كان هذا الفضل ، لا يبدو على وجهه ، وقد يلجأ انسان
شرير الى بعض الرتوق تظاهرا بالفضل . غير أن اللياقة من المسائل التي
تخص بصفة كاملة مظهريات الأفعال ، ومن ثم فلا ينطبق عليها مفهوم
النفاق . فاذا بدا أحد الناس في صورة من لا يلحق ضررا بأحد ، فمعنى
هذا أنه لا يلحق ضررا بأحد . فلماذا اذن لا يتوافر للمجتمع معايير عامة
للياقة تختلف عن تلك المعايير ، التي يطبقها كل مواطن على مسلكه
الشخصي ؟ ولن يختلف في سخطه الاعلان عن الأفلام السينمائية القذرة
عندما يعتمد على اعلانات محتشمة ، عن الاعلان عن أفلام سينمائية محتشمة
باستعمال اعلانات قذرة . واذا أقدم مجتمع ، عرف عن أبنائه الاقبال
بشراهة على قراءة الكتب المنحلة ، على منع بيعها للكافة ، فان كل ما يعنيه
هذا الاجراء هو أن هذا المجتمع يجمع في ذوقه بين تذوق مثل هذه
الأعمال وتذوق الاحتشام .

وعلى الرغم من أنه قد يبدو من الصعب الدفاع عن الحجة العام من
اللياقات الشخصية ، الا أنه ليس من السخف مطالبة الناس كافة
بالالتزام بمعايير اللياقة . . وقد يتبين من الحاجة الى الارغام ، ان هناك
اختلافا بين هذه المعايير العامة ، والمعايير التي يتبعها الأفراد بصفتهم
الشخصية . ولكن هل هذا التحكم أمرا مرغوبا ؟ لعله من الخير أن
يصدم أولئك الذين يقبلون الصدمات . اذ قد يكون استعدادهم للشعور
بالتقزز دليلا على تساهلهم الأخلاقي الذي يعد في ذاته أمرا ضارا .
غير أنه بمقدورنا أن نحاجي من الناحية الأخرى ونقول أن أفضل الناس
وأكثرهم حساسية هم أولئك الذين يسهل شعورهم بالتقزز ، وأنه
من غير الأخلاقي ، ومن غير اللائق معا أن يحاط هؤلاء الناس بما يعتقدون
أنه فظ ومنحط ، ولا يقتصر الأمر على ما يشعرون به من ضيق ، فانت
اذا ضايقت انسانا بلا مبرر كان هذا أمرا غير أخلاقي . ولكن ما هو
أدهى من درايتهم بذلك هو أن هذه الدراية قد تشعرهم بالاكثاب ، الذي
ربما دفعهم الى الاستسلام للشمر ، وهل هناك ضرر لا يلحق بالشخص الذي

يتعرض التهديد مستمر بما اقتنع أنه أمر سيء ومنه خط . على أن بمقدورنا أن نحاجي أيضا ونقول أنه من الواجب تقييد انتشار المادة غير اللائقة حتى بين من يرحبون بها على أساس أن الاقبال العام ليس دليلا على الذوق العام . فبمقدور معظم الناس التفرقة بين نوازعهم الأسعى ونوازعهم الأحظ ، وبينما قد ينغمسون فى هذه الأفعال المنحطة ، إلا أنهم سيرحبون عن طيب خاطر اذا منعوا من الانغماس فى هذه الأفعال . ويتشابه موقف الرقيب باسم اللياقة فى علاقته والجمهور ، لا بعلاقة الأب بأبنائه . وانما بوصفه ممثلا للجزء الحقيقى من نفس أى انسان ، فانه يمثل غلاقة هذا الجزء بأجزائه المنحطة أو الفطرية ذاتها . وهذه ليست حجة سخيفة ، وان كانت غير شائعة ، انها الحجة التى تزعم أن معايير اللياقة لا تختلف الا فى كونها قد تتصف بالرخاوة أو الصرامة ، وان كانت القيود الصارمة هى الأفضل ، وهذان الافتراضان أو الزعمان مثار خلاف .

فاذا لم تك معايير اللياقة التى تفرضها الرقابة هى هى بالفعل تلك المعايير التى يقبلها أغلب الناس باسم احترام الآخرين ، وليست ما ثبت أنها المعايير الأخلاقية عند النخبة . فان ثمة سؤالا قد يثار : ومن هم أولئك النخبة ؟ وما الداعى الى فرض هذه المعايير ؟ وليس من شك أن هذه المعايير هى معايير الناجحين وأصحاب الخبرة والتجربة ، وتفرض هذه المعايير ، باعتبار هذه الأفعال فى حاجة الى القمع . . . والناجح يمكن تعريفه بأنه انسان يميل الى انقاذ الناس من أنفسهم ، بأن ينتزع منهم القدرة على اصدار القرارات الأخلاقية والممثلة للحصافة ، ويمنح أصحاب النجومية الى الاتصاف بالتطفل الأخلاقى ، لأن الأساس الذى تركز عليه أفعالهم هو الاخفاق فى احترام الأوضاع الأخلاقية للأشخاص الآخرين . كما أنهم ينزعون الى عدم التفرقة بين اللا أخلاقيات وعدم اللياقة لنفس السبب ، أى أنهم يعتمدون على ميولهم كمييار أوجد للخير والشر ، وثمة أعداد هائلة من هؤلاء الناس النشطين فى المجتمع ، والمغرمين بتأليف الجمعيات وكتابة العرائض للجهات الرسمية . ومن المحتمل أن تكون بعض الرقابات قد أنشئت ليس لحماية الجمهور ، وانما لآخراس هؤلاء الثرثارين . ومن حسن الحظ أن هناك بعض أشياء مثل البطاقات البريدية البديئة ، التى يمكن التعرف عليها بسهولة ، والتى لا يحتمل أن

تحظى بالاحترام ، والخالية من أى مظاهر جمالية ، ولا يستبعد أن تنتشر مثل هذه الأشياء فى الخفاء .لما تضيع فى العلى . والحق أن القمع السافر قد يثلج صدور الموزعين ، لأنه يساعد على الحفاظ على ارتفاع أسعارها . وقد يساعد أى اختيار حسن للرقيب على تحقيق غاية نافعة ، اذا استطاع أن يحول جهود هؤلاء الثرثارين ، ضد هذا الصنف من أكباش الفداء الثقافيين . ومع هذا فقد يعتقد أنه من الخطأ مهاودة هؤلاء الثرثارين ، وأخذهم على قدر عقولهم فى مثل هذه المسائل الخاصة بالافساد الأخلاقى .

أمثلة من المشكلات المعاصرة

● الفن والفن المنحل

ما وراء خوازيق النفايات : قضية الرقابة لوالتر بيرنز
(والتر فرد بيرنز (١٩١٩ -) أستاذ علم السياسة في
جامعة تورنتو باونتاريو بكندا وكتب العديد من المقالات في مجالات
علم القانون والسياسة) .

تتمثل الدعوى ضد الرقابة والدعوى المؤيدة لها في ارتدادهما الى عهد بعيد . وخلافا لما يعتقد هذه الأيام ، فإن الرقابة كانت من المهام التي يعهد بها الى رعاية الحكومة الديمقراطية الحكيمة ، ونهض بها رجال أذكىاء . على أنه بمقدار معرفتنا لها في العصر الحالي ، فإنها تبدو في نظرنا ضارة ، أو منقطعة الصلة بأحوال التنور في القرن العشرين ، في أفضل الأحوال ، وتستند الرقابة على مبدأ يرى أن القوانين لا يجب أن تقف مكتوفة اليدين أمام الطريقة الى يرفه بها الناس عن أنفسهم ، أو أمام ألوان الترفيه التي تقدم لهم . فالغاية من الفن ، كما طرحها الأديب المفكر الألماني لسنج (من القرن الثامن عشر هي « المتعة » . غير أن المتعة ليست بالشيء الذي لا غنى عنه . أما نوع المتعة ، ومقدار ما يسمح به منها ، فأمران يعتمدان على ما يراه المشرع (١) . وتبدو مثل هذه النظرة ، وبخاصة في مثل هذه الصورة الجازمة ، مفرطة في روحها الاسبروطية ، ومتعارضة في نظرنا والحرية . غير أن لسنج كان واحداً من أعظم عشاق الفن الذين تشبعوا به وكتبوا عنه .

Censor and Freedom of Expression

(*) نلا عن كتاب

Walter Fred Berns

مجموعة مقالات عن القانون والمبتذلات

(١) Laocoon - تأليف Lessing الفصل الاول ص ١٠

ونحن نرجع الى الفنون (كالادب والأفلام والمسرح والفنون والجرافيك) - وكانت هذه الفنون الأخيرة موضع عناية خاصة من لسنج - من أجل المتعة المستمدة منها . وللمتعة القدرة على تكوين أذواقنا ، وعلى التأثير فى حياتنا ، وحياة نوع الناس ، الذين سنصبح على سآكلتهم ، وعلى حياة أولئك الذين سنحيا بينهم بالتبعية ، فهل ينظر الى طريقة استمداد الناس متعهم من اداء واجبهم كمواطنين وآباء وأزواج ، أو مشاهدتهم لشرائهم وعاداتهم وأنظمتهم عندما يسخر منها على المسرح كمسألة لاتثير الاهتمام سياسيا ؟ . أو اذا استغلت المعانى السامية فى استشارة المشاعر بعد الحط من شأنها ؟ . أو اذا صورت العلاقة بين الرجال والنساء تصويرا شهوانيا خاليا تماما من الحب . بعد أن احتسبت بكل دقة وسائل القضاء على الحب ، وعلى أنظمة مثل نظام الأسرة ، الذى يستند الى الحب ؟ . أو اذا استعمل الكاتب الدرامى المتعة للربط بين الانسان والجمال ، أو الربط بينه وبين القبح ؟ . ربما لا نكون قد اعتدنا التفكير فى هذه الجوانب على هذا النحو ، ولكن اليس من المستغرب أن يكون للمبتذلات ، التى يستمد كثيرون منا متعهم هذه الأيام غرض سياسى صريح (٢) ، وقد يبدو أن أهل الادب المنحل يعرفون بحدسهم ما نسيه الليبراليون من أمثال موريس ارنست ، يعنى وجود علاقة عليه بين الكلمات أو الصور وبين السلوك الآدمى ، وعلى أية حال ، فأظنهم لا ينتظرون قيام العلوم السلوكية بالكشف عن هذه الحقيقة .

وأحيانا يكون الغرض سياسيا مباشرا وسافرا ، وفى أحيان أخرى ، قد يكون هذا الغرض سياسيا ، بمعنى أن له عواقب سياسية مقصودة . أو غير مقصودة . ويقصد بهذه العواقب غير المقصودة ، الآثار التى تدفعنا إلى الشعور بعدم الاستحياء ، والظاهر أن هذه الغاية قد نجحت بسرعة مذهلة . فالأفعال التى كانت تقتصر فيما مضى على العالم الشخصى.

Scene أو على عالم ما هو خارج المسرح العام Ob-Scene

(كما يفهم من المعنى الفقهى لهذه الكلمة) قد أصبحت تعرض لنا لكى نبتلذذ بها ونقلدها على مسرح الحياة أو المسرح العام . فلم يعد هناك إدراك لأن ما يليق بمكان محدد ، قد يكون بعيدا عن اللياقة . فى مكان آخر ، ومن هنا نستخلص أنه لم تعد هناك أفعال تثير الخجل . وحتى مشرعينا فانهم أصبحوا يجهرون بذلك الآن . فقد سئل القاضى دوجلاس بطريقة بعيدة عن الاخلاص . نوعا فى قضية جينزبورج فقال : « مهما اتصف

(٢) فمثلا تعد مسرحية Che ١ والمسرحية الفنائية Hair من المسرحيات السياسية انظر أيضا الى الملحوظة الثالثة من هذا الفصل .

ذوقى، بالعامية ، فمن اكون ، لكم اقرر ما يتعين ان يتصف به ذوق
الآخرين ، او اصغى بالقصود ، او اذكر ان ذوق الآخرين ليس له اهمية
اجتماعية ؟ ، وكما نعرف فليس هناك اى عامل يعول دون استمتاع
الكلب بعملية الاتصال الجنسي فى السوق ، ومن ثم فمن غير الطبيعى ان
يحرم الانسان من الاستمتاع بنفس المتعة ، ان هذه المخزومات لا تعدى
كونها تقاليد اجتماعية وضعها المنافقون لتحريم المتع البدنية ، وعليها ان
نتخلص من الـ "hangups" .

ولكن ما القول عكس ما ذكره فرويد ، وما يزعم بوجه عام ، بان
الرجل امر طبيعى بالنسبة للانسان ، بمعنى انه من المستلزمات الاصلية
للوجود الانسانى ، اما عدم الشعور بالرجل بحالة غير طبيعية ، بمعنى
انها شىء مكتسب ؟ وما القول فى ان الجمال الذى يقدورنا ان نعرفه
ونحققه فى حياتنا ، وفى علاقة كل منا بالآخر ، مستمد من اقصاف
الانسان ، بانه كائن يشعر بالحيساء ، وانه الكائن الاوحد القادر على
الاستحياء ؟ ، تأمل حالة البصا و « البصاحية » Voyeurism .
وهى حالة سرعان ما تتوارد للخاطر فى هذه المناسبة ، فبعضنا يشعر
بعدم الارتياح عندما يشاهد آخرين على الملأ او فى النسيئة ، وهم
يمارسون افلا جنسية ، او حتى افلا يهدف للعنلية الجنسية ، امثال
منظر امرأة تخلع ثيابها ، او رجل يتهيا للمضاجعة ، بل لقد عرفت بعض
الطلبة ، الذين اعترفوا بذلك ، ان ما أحدث هذا الشعور بعالم الارتياح
هو الحياء ، او شىء قريب من الحياء ، تحقا قد يكون هذا الشعور راجعا
الى خشية اكتشاف فلان بانه يستمتع بما لا يزال المجتمع يراه غريبا
محرم ، ان « البصا » الذى يشعر بالحياء بهذا المعنى يصدر حكما
على نفسه بالرجوع الى تقاليد مجتمعه ، وتبعيا لما اعتاد المعلقون المحدثون
قوله : كلما اتسعت الشقة التى افصل بينه (البصا) وبين مجتمعه فى
المكان والزمان ، قل شعوره بهذا النوع من الحياء ، ان هذا الحياء الذى
يمكن ان يوصف بانه اخفاء للحياء قد جاء من الخشية من اكتشاف
الجماعة التى ينتمى اليها الفرد لما يفعله ، وقبل تكون للجماعة ميراثها
لتحريم فعلته بالذات ، ومن ثم فانها تدفع اولئك الذين يقتربون هذه
الفعل الى اخفائها ، او الشعور بالرجل من فعلها - غير ان هذه المبررات
ليس لها ادنى علاقة بطبيعة الانسان ، « البصاحية » ، تبعيا لهذه
المنظرة ، لم تعتبر انحرافا ، الا لان المجتمع يراها كذلك ، ومن يستشبه
بالطبيعة وحدها لن يرى فى ذلك اى سبب يدعو الى الخجل او العار .

وتمشياً مع ما تقول نظرة أخسرى ، فإن عدم الشعور بالخجل -
كالبصاصة دون خجل - من المحتمل أن تتطلب تفسيراً . لأن البصاصة
انحراف ، وهذا أمر طبيعي :

« ان كل من يحصل على الاشباع الجنسي عن طريق البهلة في
آخر ، يعيش دائماً منفصلاً عن الآخرين بفواصل ما . فلو كان من الطبيعي
أن يقترب الانسان من قرينه ويتصل به ويتحد معه ، لذا سيصح القول
بأن البصاص سيميز دائماً بأنه سيظل دائماً وحيداً بلا رفيق ، ومن
الخوارج الذين يعملون خلسة في الخفاء . اذ يعد الابتعاد عندما تتطلب
الضرورة الاقتراب ، من المفارقات المترتبة على انحراف هذه النوعية من
الناس ، ونظرة البصاص هي - بطبيعة الحال - نظرة من طرف واحد الى
شيء آخر . وبذلك تختلف عن النظرات المتبادلة بين المحبين ، مثلما
يختلف الكشف الطبي على ضربات القلب عن الخفقان المصاحب للمساحات
ملاطفة المحبين (٣) » .

وتبعاً لمثل هذه النظرة ، فإن « البصاصة » تعد انحرافاً ،
لا باعتبارها متعارضة والتقاليد فحسب ، وانما لأنها متعارضة والطبيعة
أيضاً . ففي هذه الحالة ، تتبع التقاليد الطبيعية . فبينما يؤدي التجاذب
الجنسي الى التقاء الرجل والمرأة سعياً وراء الاتحاد ، الذي يبلغ ذروته في
الكائن الحي الذي يشتركان في خلقه ، فاننا نرى البصاص يحرص على
حالة الانفصال . ولما كان الانفصال هو ما يحرص عليه ، لذا فانه لا يجري
اتصالاً . ولما كان ينظر ويتغزل فيما « موضعه » ، فان هذا يعني أنه قد
صنع موضوعاً منفصلاً من شيء كان من الطبيعي أن يرتبط به ، وأدت هذه
« الموضوعة » الى عجزه عن الاتحاد به ، وعن الحب بالتبعية . وتعد الحاجة
الى اخفاء البصاصة - أي اخفاء الشعور بالخجل - نتيجة للخجل الرقائي ،
أي الخجل الذي يرغم المحبين على البحث عن الخصوصية ، وعن تجربة
تتوفر لها الحماية من عيون الغرباء والفضوليين . والغرباء يختلفون

(٣) Erwin W. Straus في كتاب Phenomenological Psychology

(نيويورك ١٩٦٦) ص ٢١٩ - لمست أشك أنه بالاستطاعة وجود رغبة لمساعدة الأفعال
الجنسية ، وأن لا يكون هناك ارتباط بين هذه الرغبة وبين ظاهرة البصاصة . فمثلما يحدث
شفخ لدى الطبيب بأجزاء الجسم ، ويوجد شفخ عند الفلاسفة بالروحانيات ومكوناتها ،
وبتنوعات الأشياء الانسانية ، التي تعد مظاهر للجسم والروح ، غير أن مثل هذه الجوانب
لا تندرج تحت اسم « البصاصة » ، ولا تفتقر بالشعور بالمياء ، اذ قد تتطلب الرغبة في
الفهم ، من الباحث عندما ينظر أو يشاهد أن يتغلب على المياء « (الجمهورية لافلاطون) ،
وعلى أية حال ، فان دور الفيلسوف بعيد الصلة سياسياً بما تحدث عنه ، وبعيد الصلة
استطيقياً ايضاً .

اختلافا بعيدا عن حالة الوحدة التي يشترك في انشائها العاشقان المتحدان،
عندما يتصلان جنسيا (٤) . وعندما يحدث شعور بالخجل ، فإنه يساعد
على تحقيق عملية الاخفاء والحماية . ويحمي العاشقين بالتبعية . وترادف
الدولة التي تخلو من الحب ، أى التي تفتقر الى الحنان والمشاعر الأخاذة
والشاعرية والجمال والمعاني الانسانية الفذة التي تعتمد على الحب وتستمد
منه ، ترادف مثل هذه الدولة التي تخلو من الحب حالة الوحشية غير
الطبيعية (٥) .

وإذا تحدثنا بلغة أقرب الى لغة السياسة قلنا أن مثل هذه الدولة
ربما كانت مستحيلة ، الا فى صورة غير مقبولة للأفراد ، فثمة ارتباط
بين كبح الجماع والشعور بالخجل ، وهناك ارتباط أيضا بين الشعور
بالخجل والحكم الذاتى ، والديموقراطية بالتبعية . ومن ثم يشتد الخطر
إذا تفاقمت الصفاقة ، والاسراف فى الانغماس فى الشهوات ، والتعبير
الأنانى عن الذات . فالحياة المشتركة تتطلب أحكاما وتحكمات فى المشاعر .
وأولئك الذين يفتقرون الى الحياء ، من العسير حكمهم ، لأنهم يتحولون
الى اناس غير قابلين للحكم . فبعد أن يلقوا القدرة على كبح جماع أنفسهم
اعتمادا على طاعة القوانين والقواعد التي وضعوها جماعيا لانفسهم ، فانهم
سيضطرون الى الخضوع لحكم الآخرين . والطفيان هو صورة الحكم عندما
يتولاه أحد الضعفاء المفتونين بأنفسهم من أولئك الذين اندفعوا فى تيار
الحرية بلا جامع طبيعى او تقليدى .

كانت هذه هى الحجة التي كانت تساق قبل القرن العشرين ،
عندما فهم بوجه عام أن الديموقراطية تحتاج أكثر من أى شكل آخر من
أشكال الحكم الى القدرة الذاتية على كبح الجماع ، التي تفرسها التربية
السلوكية فى نفوس الأشخاص ، والتي تفرضها الدولة بوساطة القوانين،
يما فى ذلك القوانين التي تتحكم فى وسائل الترفيه العام . والطاغية هو

(٤) Strauss - ص ٢٢١ .

(٥) ليس من الصعب اثبات أن الحياء لا يعتبر وحده المبدأ الوحيد الذى يتحكم فى
مسألة ما يليق عرضه على المسرح ، فالحياء غير قادر - على سبيل المثال - على التحكم فى
حالة كالمشهد الذى يعرض جماعا بين زوجين متحابين ، يحب كل منهما الآخر ، حقا
ان هذه حالة بعيدة عن الشين فى ذاتها ، وان كان لا يصح أن تعرض على المتفرجين . والمبدأ
هنا كما أرى مبدأ استعاطى ، لأن هذا المشهد ضعيف دراميا ، لأن استجابة المشاهدين
له ، ستكون من باب النزوة ، وليس من قبيل التعاطف على ما يقصد المشهد تصويره ،
أى حالة حب جميلة . وبلاستطاعة اختبار هذا الحكم ، اذا حضرنا عرضا سينمائيا فى إحدى
المدن الجامعية . ولقد أيد ذلك دوز قصد أحد المشاهدين عن مشاهد العرى على المسرح -
انظر ملحوظة ١٢ .

الذى يسمح عادة للشعب بالانغماس في الملذات ، والانغماس من النوع الذى لا نشده لا يهدد حكمه ، لأن حكمه لا يعتمد على المواطنة الحميدة السلوك . وبالمقدور حكم الطاغية لأى إنسان . وكلما زادت حطة رعاياه ازداد أمن حكمه (٦) ، وبالإستطاعة تقدير حالة الحرية الكاملة للفنون عند مثل هذه الشعوب ، التى تستمد متعتها من أفعال منفصلة عن أعمالهم وواجباتهم المرتبطة بمواطنتهم . ومن بين هذه الفنون : المسرح - مثلا - الذى يمكن أن يوجه نحو البحث عن المتعة بصرف أنظار المواطنين عما يراه الطاغية اتجاها أخطر أو أشد اضطرا .

لم تك مثل هذه الحجة غير معروفة بين أهل الفكر في الوقت الذى أنشئت فيه الأنظمة الديمقراطية الحديثة . فبالمقدور مصادفتها في كتاب جان جاك روسو : « رسالة الى المسيو دالمبير عن المسرح » ، وقد عرف ما ورد فيها من مبادئ واشنطن وجيفرسون . ولا ننسى المناهضين للفيدرالية ، ولينكولن في آخر المطاف . فلقد أصروا جميعا على القول بأن الديمقراطية لن تعمل بغير مواطنين ذوى سلوك حميد ، وحتى العهد الحديث ، لم يتشكك أى قاض من قضاة المحكمة العليا أو أى إنسان في الحياة العامة من ضرورة القيام بجهد متواضع من أجل القانون للنهوض بهذا السلوك الحميد . حتى لو اقتصر ذلك على حماية جهود الهيئات الأخرى مثل الكنيسة والأسرة ، عن طريق الارتقاء بها وصونها . ولقد أقيم نظام الرقابة بقصد تحقيق الخير السياسي ، وكان أهم أسسه هو الاعتقاد بأن ما يحقق خيرا للفنون والعلوم ، لا يلزم أن يفيد الدولة .

ولم يك هناك أى توهم بأن قوانين الرقابة ستكون سهلة التنفيذ . كما كان هناك اعتراف بالخطر الذى تمثله ، وأحد الأخطار الواضحة هو مبالغة المشرعين في مطالبهم ، وأن أمثال المصلح الأمريكى أنطونى

(٦) لا يشجع الطاغية في العصر الحديث السلبية عند رعاياه ، وعلى عكس ذلك فهو يتوقع إن يكونوا مضيقين بروح الخدمة العامة ، أى يعملوا ، وأن يتفوقوا في الإنتاج . وأن يعملوا كمواطنين في الجندية ، في جيوش ضخمة ، وأن يعبروا الأخ الأكبر . وكانوا في ألمانيا النازية والاتحاد السوفيتى لا يشجعون الحياة الخاصة ، وكذلك الحب الجنس . وما يترتب عليه من تعلقات شخصية . والرقابة في الدولة المستبدة الحديثة مضممة . بحيث تلمس الحياة الشخصية بقدر الامكان ، ولقد أدرك جورج أورويل هذه الحقيقة على خير وجه . والرقابة التى تميزت بها الأنظمة الطغائية الحديثة ، وقررت بينها وبين الأنظمة الطغائية التى سبقت العصر الحديث تفرقة جادة مستمدة من أسس الحكم الطغائى الحديث . وللنازية والصيوعية جذور عميقة تمتد في عالم النظريات ، أو نوع النظريات اليوتوبية - لو توخينا الدقة . والطاغية الحديث يرى نفسه فيلسوفا سياسيا وتخليفا لنيقشه أو ماركس ، ويتصور أن له رسالة تاريخية يؤديها . انه لا يستطيع ترك رعاياه في حالهم .

كونيستوك ، والموجودين على الدوام ، سيكونون من زبائن هذا القانون ، ولن يكتفوا بالاحتشام ، وإنما سيطالبون بالقداسة والقدسية . ولقد سبق أن طرح المؤرخ الانجليزى ماكولى المشكلة فى مقال عن كوميديا عهد الاستعادة (١) التى تعد معتدلة نسبيا بالمقارنة بما يعرض بانتظام هذه الأيام) ، وفى الحق يجب الاعتراف ، انصافا للكتاب الذين تحدثنا عنهم بقسوة على هذا الوجه أنهم كانوا الى حد كبير أبناء لعصورهم ، لو سئلنا لماذا شجع هذا العصر اللا أخلاق التى ما كان ليحتملها أى عصر آخر ، فانا لن نتردد فى الاجابة عن ذلك بأن الحرمان من الذوق القومى كان من آثار شيوع البيورطانية فى الدولة .

وليس من شك أن عقوبة الاعتداءات العامة على الأخلاق والدين مسألة تقع فى نطاق سلطة الحاكم . ولكن عندما تطالب أية حكومة غير قائمة بالاحتشام بالقداسة ، فانها تكون قد تجاوزت الحدود التى تحدد مهامها الحق . ومن المقدور طرح القاعدة القائلة بأن الحكومة التى تحاول القيام بما هو أكثر من واجبها ، لا تنجز الا الأقل ، كقاعدة كلية . ومن ثم فان أية حكومة لا تقنع بقمع المبالغت الفاضحة ، فانها تطالب رعاياها بالتقوى والجدية والحماسة ، ولكنها سرعان ما تكتشف أنها قد حاولت تقديم خدمة مستحيلة لقضية الفضيلة ، ويكون كل ما حققته فى الحق هو زيادة الرذيلة .

وقد ثبتت هذه الحقيقة ثبوتا كافيا فى الولايات المتحدة فى عصر التحريم (فى أواخر العشرينات) عندما حدثت محاولة للأرغام على الزهد ، وليس الى التعفف ، كما أوحى عكس ذلك . وبعبارة أخرى ، يجب أن لا يسعى المبدأ لمحاولة محو الرذيلة - اذ أن الوسائل القادرة على تحقيق ذلك من الصعب تصور توافقها وأية حكومة حرة - وإنما لتصعيبها ، بعد ادراك أنها ستستمر فى الازدهار فى صورة مستترة ، دون أن تظهر سافرة ، ولقد ساد الاعتقاد أن هذا الحل سيكون هاما .

ويتوجب أن يكون واضحا أن هذه الحالة القديمة ، والتى نسبت الى حد كبير - عن الرقابة قد أنشأها نفر لم يكونوا منعدي الاحساس بجمال الفنون ، والدور الفعلى الذى بمقدورها أن تقوم به فى حياة البشر ، ولقد اعترف روسو بأنه لم يتخلف - راضيا - عن أى حفل عرضت فيه روايات مولير . وكان يفعل ذلك ، وهو يدعو فى نفس الوقت الى وجوب

(*) عهد الاستعادة Restoration بطلت هذا الاسم على العهد الذى عاد فيه الملك شارل الثانى لحكم الجلثرا ١٦٦٠ بعد فترة الجمهورية القصيرة التى شهدتها انجلترا فى عهد كرومويل .

المخلص من جميع العروض المسرحية في أية دولة تحكم نفسها ، وتشبه روسو بأفلاطون فطالب باقصاء الشعراء ، وإن كان هو نفسه من الشعراء ، كما كان موسيقيا ومؤلفا للأوبرا وقصاصا ، وكشف عن عشقه ومعرفته للشعر ، أو للفنون - كما نقول - في أعماله وحياته ، على أن روسو كان مفكرا من أسس مقام ، ومن ثم فلقد عرف أن المقدمة المنطقية الأساسية الليبرالية التي أتت فيما بعد زائفة . وبعد ذلك بقرن من الزمان ، عجز جون ستيوارت ميل عن تصور الصراع بين المطالب الجوهري ، والمشروعة بالتبعية ، للدولة . واعترض روسو على ما يقال عن نزوع حركة الاستعادة في الفنون والعلوم الى تطهير الأخلاق ، ولكنه رأى أن هذه الاستعادة ، وما يتبعها من ترويع فني قد تؤدي الى القضاء على امكانية ظهور المجتمع الأهلي الخير . وغضب معاصروه وصدموا من هذه التعاليم ، واستبعدوا روسو من مجتمعهم . ولو أنهم هم الذين قاموا بتعليمنا ، واشترك معهم في ذلك بطريقة مباشرة ، « ميل » وأتباعه (من أمثال القاضي دوجلاس) لما كان من المستبعد أن تستبعد هذه التعاليم ، باعتبارها تعاليم مجاذيب أو معتوهين . ومع هذا ، فهل نحن ما زلنا على استعداد للوقوف الى جانب ميل وأسلافه ضد روسو ، وأن نقول أن ما هو خير للعلم ، سيكون بالضرورة خيرا للمجتمع الأهلي ؟ ، أم أن هناك أحيانا وأحوالا فظيعة قد جعلتنا مهئين لاعادة النظر في هذه القضية ؟ ولو كان ذلك كذلك - خصوصا وعلى ضوء أحداث أدبية ومسرحية بالذات - فإننا قد نكون مستعدين لاعادة النظر في هل ما يعد خيرا للفنون ، سيكون بالضرورة خيرا للمجتمع الأهلي .

ومن الناحية العمالية ، لقد تصرف الرقباء بدافع الاهتمام غير المتحذلق من أجل الأخلاق العامة ، دون اهتمام بالفنون ، ودون تقدير لما يتعين التضحية به ، لو أريد اتباع سياستهم ، ولقد قاومهم خصومهم مدفوعين باهتمام مزيف بحرية التعبير ، ولكن بغير عناية بأثر ذلك على الأخلاق العامة ، ولربما بدا أن العناية بالأخلاق العامة تتطلب الرقابة ، بينما يحتاج الاهتمام بالفنون الى الخلاص من الرقابة . ويصح اعتبار القانون الذي وضعته محاكمنا محاولة لتجنب الوقوع في هذا المأزق ، عندما أنكرت وجود الرقابة . ولكن ما هي النتائج التي نجمت عن ذلك ؟ لقد تنبأ روسو بأن الأمر لن يقتصر على حدوث فساد في الأخلاق العامة ، وإنما سيحدث أيضا تدهور في الفنون . وقد تبدو الدعوى التي أقامها ضد الرقابة - للوهلة الأولى فقط - قد اعتمدت اعتمادا كلياً على نظرة تحرص على حماية النظام السياسي بسلطته ووقاره من الفساد ، الذي قد يحدثه الأدب والمسرح . والحق ، أنها كانت أيضا دعوى تهدف الى منع فساد الفنون ذاتها ، لأن

رواجها الشعبي سيؤدي الى تدهورها . وربما عنى انكسر التوتر القائم بين السياسة والفنون افتراض عدم حاجة الرعية الى الحكم ، وأنه بالاستطاعة نجاهل القانون ، لما ينتجه الكتاب والمسرحيون ، على نحو مماثل لما حدث عندما قيل يوما ما عن أن انتاج السلع الاقتصادية والخدمات الاقتصادية ، ليس من المهام التي تخص المشرعين واهل القانون ، وسيسمح للسوق الحر بالعمل ، وسيترتب على ذلك ترك الحكم على ما ينشر من كتب وما يمثل على المسرح للأذواق العاملة في هذا السوق ، الذي سيتخذ في النظام الديموقراطي شكل سوق الجملة . وسيتوقف القانون عن محاولة التأثير على هذا السوق . وبعد انكار وجود فوارق بين ما هو ليس ميثذل وبين ما هو مبتذل ، سينتهى الأمر الى انكار وجود اختلاف بين الفن والهرء ، وكان هذا هو ما حدث . فلقد رأينا القاضي دوجلاس يقول : « ان المثل الأعلى للمجتمع الحر ، كما ورد في دستورنا . . . هو اعتبار الناس على قدر كاف من النضج ، بحيث يكون باستطاعتهم التعرف على الهرء عندما يرونه » . كما أخبرنا ايضا أن أى انسان يتصف بالنضج أو بعدم النضج بوسعه تحديد الاختلاف بين الفن والهرء ، ولما بعض يفضلون شوبان وآخرون يؤثرون « الروك والروول » . البعض يتميزون بأنهم أسوياء ، وبعض آخر ماسوخيون ، وبعض ثالث منحرفون في نواح أخرى . . . ولكن هل هناك ما يبرر حرمان هؤلاء الناس من حرية الرأي والتعبير والكتابة ؟ وعندما نتحدث المحكمة العليا الآن عن « القيم الاجتماعية » ، فهل هي تعنى بذلك القيم الخاصة بالأغلبية ؟ فإذا (كان النشر يعترف بالأمزجة الشخصية للأقليات ، وبزودها بالمطبوعات التي تروقها ، فما الذي حال دون تمتعها بأية أهمية اجتماعية » (V) . ويجب عن سؤال هل هناك « أهمية اجتماعية » لما ينشر ، بالقول وهل يوجد أحد يرغب في قراءة مثل هذه الكتب المنشورة ، وهو ما يعنى أن أية كتب قد يكون لها « أهمية اجتماعية » ان جميع الأشياء تخضع للأمزجة الشخصية . فبعض يحب شه بان ، وبعض ما يحب « روك وروول » ، وبعض من الأسوياء وبعض آخر من الماسوخيين أو المنحرفين . وليس من شك أن هذه الأقوال قد جعلت مهمة الارتقاء من طبقة الى طبقة أسعى ، حتى نصل في النهاية الى « عالم المثل الخالدة » . هـ . ا ، لأنه اذا صمم أن كان شيء يتمم « القصة » ، واذا لم يك هناك معيار للحكم على الأشياء تبعا لذلك ، في هذه الحالة ، لن يوجد أهل وأوطى ، ولن توجد طبقة أسعى من الأخرى ، ولن يوجد فارق بين الفن

(V) Ginzburg يواجه الولايات المتحدة ، في كتاب بعنوان Dissenting Opinion

١ (١٩٦٦) من ٢٦٣ - و ٤٨٩ - ٩٥٠ .

والهراء ، ولن توجد مشكلة ، بطبيعة الحال ، ولقد أصبح الفن يعرف الآن تبعاً لمثل هذه المعايير « بأنه شيء فهم اجتماعياً ، وقام القاضي دوجلاس بدورهم بتعريفه بأنه كل شيء يقبل التذوق .

حقاً إن دوجلاس ينفرد برأيه الدارج ، من بين أعضاء المحكمة العليا . غير أن امرائه لم يتخلعوا عنه كثيراً في رأيهم في هذه القضية الحيوية . فمن حيث المبدأ ، انهم يعترفون بمقولة المنشورات والمنتجات الهامة ، اجتماعياً . غير أنهم لا يعتمدون على أية أحكام متعلقة لتعريفها . انهم يكتفون بقبول الحكم الذي يصدره أى متهته يرغب في الشهادة . وهو ما يساوى تحويل سوق الجملة الى إحدى قاعات المحكمة . ولقد وصفت رواية فاني هيل في شهادة لأحد القورين بأنها ذات أهمية اجتماعية . ثم نقح هذا القول فذكر أن لها « ميزة أدبية » و « قيمة تاريخية » . على غرار ما يدرس في الفصول الدراسية ومنابر الكنائس . كما جاء في كلام دوجلاس . وتحدث عنها شاهد آخر من أصحاب الخبرة فوصفها « بأنها عمل فنى يدعو الى التجاوب الأدبى الجديرة به » . وقيل عن أسلوبها أنه أدبى ، كما وصفت شخصيتها المحورية بأنها الى جانب كونها موهبة فانها من « صاحبات الثقافة الرفيعة » ، ويحتمل أن يفهم من ذلك أن هذا كان أعظم ثناء كان فى جعبة هؤلاء الخبراء . وقيل للمحكمة فيما بعد أن المثقف هو انسان شديد التلهف للتعرف الى الحياة ، ويسعى . . . لتسجيل تفاصيل الحياة الخارجية بكل دقة . وفى حالة فاني ، تعد كلمة التفاصيل الخارجية مرادفة لأحاسيسها الشبوانية .

وعندما توضع الرقابة بحكم الضرورة العامة ، حفاظاً على ضرورة التفرقة بين ما يخلو من الابتذال والمبتذل ، فانها تحقق أثراً ثانوياً هئو تقديم بعض العون للتفرقة بين الفن والهراء ، وكحد أدنى ، فانها تتطلب حكماً يفرق بين المناسب وغير المناسب ، ويفرق بين اللائق وغير اللائق ، يعنى حكماً يحدد ما هو جدير بالاستمتاع به ، وما هو غير جدير بذلك . وسيكون لهذه الغاية - على أقل تقدير - أثر على تدعيم ما يقل عن وجود تفرقة يجب أن يلتفت اليها ، وأن هذه التفرقة هامة . وينكر القانون هذا الاتجاه ، كما بدأ فى قرار قضاة محكمتنا العليا فى صورة سافرة عند القاضي دوجلاس ، وفى صورة مستترة فى حالة زملائه الذين يمثلون أغلبية المحكمة . وهكذا يكون القانون بمعناه الصحيح قد تنحى وترك الأمر « لسوق الجملة » باسم التحرر . ولم يكن الدافع وراء ذلك هو الاعتقاد بأن السوق الحر له آليات تدفعه الى تحقيق نتيجة معينة (كالرخاء المادى الذى ينشده نظام Laissez-faire الاقتصادى) وإنما

لأنه لا ينسب أية أهمية للقرارات التي يتخذها السوق . ولأن تحويل
الفنون الى فنون جماهيرية لن يؤدي الى انحطاطها ، فليس هناك شيء
يسمى الانحطاط يعترف به .

ولم تتفق جريدة النيويورك تايمس مع مثل هذه النظرة عندما
طلبت « بأحكام نقدية بعيدة عن البساطة » لانتقادنا من خازوق القاذورات
والنفايات التي تحتسب ضمن الفن هذه الأيام ، على أن من طالبوا بالأحكام
النقدية البعيدة عن البساطة ، قد أثنوا في الصفحات المخصصة للدراما
والكتب في هذه الصحف على نفس الكتب التي استنكروا ما جاء بها في
المقالات الأخرى . بالإضافة الى أن الكثير مما في السوق لا يعبر عن معنى
« الإحدم النقدية البعيدة » عن البساطة . ويؤيد ذلك ما جاء بجريدة
النيويورك تايمس نفسها بعد ذلك بشهور قليلة في الصفحة الأولى من
القسم المخصص للدراما في عدد يوم الأحد : « مازال لا أحد يعرف
حتى الآن كيفية التحكم في مشاهد العرى ، وهل لها ضرورة عند اخراج
المسرحيات ، وان كان المخرجون يشجعون على ذلك ، على أي نحو كان .
وإذا تساءلت عن السبب كان تفسير ذلك - كما أعتقد - واضحاً : الجنس
دائماً يحقق نتائج طيبة لصالح شباك التذاكر (٨) » . تمام والله تمام .
اذ كان القانون - لا النقد - هو الذي استبقى عروض (الاستريتيز) وال
Skin Flick في المسارح غير المشروعة . ومن الحق أن يعتقد - أو يخطر
بالبال - أن النقد وحدهم قادرون على اقتصار مثل هذه العروض على تلك
المسارح غير المشروعة ، ومنع امتدادها الى المسرح الشرعي أيضاً . لقد
أمكن اصطياد هذا الغول ، كما كان لينكولن سيقول . أما ما بقي دون
اجابة فهو هل بمقدور « الأحكام النقدية البعيدة عن البساطة » أن تحافظ
على الأذواق الفنية في جزء آخر من نفس المسرح ، وهل سيبقى أي حكم
نقدى بعيد عن البساطة ، والتساؤل في هذا الشأن يعني الارتياح في
امكان تهذيب الذوق العام - أو جزء منه على أقل تقدير - وامكان تهذيبه
دون عون من القانون . وهذه مسألة قديمة يدفعنا التساؤل بشأنها الى
الرجوع الى المشادة التي نشبت بين روسو وفولتير وعصر التنوير ، والى
توكفيل وجون ستوارت ميل ، أو باختصار ، الى بداية الديمقراطية

(٨) جريدة نيويورك تايمس عدد ١٨ يناير ١٩٧٠ - المفروض أن مارتين جوتفريد من
اتباع فكرة الحكم النقدي البعيد عن البساطة ، وقد كتب مقالا في التايمس يدافع فيه عن
المسرحية الفنائية che ! ومسرحيات أخرى من هذا القبيل ، وأنهى كلامه بدفاع بعيد عن
البساطة عن الشذوذ الجنسي ، ولم يترك أي شيء - على ما يبدو - للخيال ، والمبدأ الذي
يتبعه هو عدم ترك أي مشهد يمثل ذروة أحداث الرواية يدور خارج المسرح . . .

الحديثة ، عندما تناولت الفلسفة السياسية المسألة بطريقة منهجية ، علمية وموضوعية .

ومبدأ الديمقراطية الحديثة هو المساواة الطبيعية لجميع البشر ، وتستند المشكلة على البحث عن طريق للحيلولة دون تحول هذا المبدأ الى سبدا يسود كل شيء ، وللحيلولة دون سيطرته على العلوم والفنون ذاتها ، وإذا عبرنا عن ذلك على نحو آخر قلنا أن المشكلة هي البحث عن بديل للطبقة الأرستقراطية التي قامت فيما مضى برعاية الفنون والعلوم ، من الرأى العام . وفى أغلب الظن ، فإن المبدأ الدستورى الذى ينص على حرية الرأى والصحافة قادر على حماية هذه الفنون والعلوم من الأهواء السياسية المعادية . غير أنه ليس باستطاعة مثل هذه الوسيلة الدستورية حمايتها من الخطر الأفدح من ذلك ، يعنى من فساد الرأى العام ، عندما يدفع الى الاسهام فى الذوق العام ، والنهوض بالمسائل العامة تبعاً للمعايير الجماهيرية . ووضع نفر من الناس آمالهم فى حل وحيد هو الجامعة الحديثة ، باعتبارها كما كتب آلان بلوم حديثاً « ستصبح مركزاً للتأمل والتعليم مستقلة عن النظام العام ، والتأثير النقاذ لمبادئه ، ومتحرراً من التأثير الكاسخ للرأى العام فى مظاهره الفجة ، والشديدة التأثير ، على أن يكرس نفسه للبحث المنزه عن الهوى عن الحقائق الهامة والشاملة » (٩) . وباستطاعة حقوق الملكية والحرية الأكاديمية أن تحمى أساتذة الفنون والعلوم ، وسيتسنى للطلبة أن يتعلموا مبادئ الفنون والعلوم ، على النحو الذى يساعد على ارتقاء اذواقهم . ويتعين تربية الذوق العام والقدرة على تذوق الفنون فى الجامعات ، ولولا ذلك ، لثردت الفنون وخضعت للأذواق الدارجة وانتهى الأمر بتدهورها .

على أن الخبراء المزعومين الذين شهدوا فى قضايا الابتذال قد وفدوا من الجامعة . اذ كان المدافعون عن رواية فانى هيل من أساتذة الجامعة ، وليسوا بأى حال من خريجي أية معاهد متواضعة . ويعنى الاعتماد على الأساتذة فى التزويد بأحكام نقدية مزيفة ، أو فى تهذيب « سوق الجملة » ، أو أى جانب منه ، تجاهل ما يجرى فى الجامعات . ومنذ سنوات مضت ، دفعت جامعة كورنيل ثمانمائة دولاراً لشخص نظير توليه قيادة الأوركسترا ، أو ربما لوضع التوزيع الأوركسترالى ، أو لعلهم قد عهدوا اليه بتأليف مقطوعة موسيقية - لست أدري - لحفل أقيم فى الحرم الجامعى كجانب

(٩) The Democratization of the University. ضمن مجموعة مقالات.

يعنوان How Democratic is America ? (شيكاغو ١٩٧١) .

من مهرجان للفن المعاصر ، واشتمل هذا الحدث على ما يأتى : الايعاز الى جماعة من الطلبة بالتوجه الى سوق الكانتو بالمدينة لانتقاء بعض الخيش المقطرن المتخلف من السيارات القديمة . ثم قام الطلبة بوضع مثبات من الكيلو جرامات من مربى الفراولة ، ودهنوا بها الخيش المقطرن ، ثم خلخ الخيشان أقمصتهم وخلعت الفتيات بلوزاتهن ، ورقص الجميع حول أكداش الخيش ، وكانوا يتوقفون بين الفينة والأخرى للحق المربى ، ووفقا لمعايير ١٩٧٠ فان هذا العمل لا يعد أمرا مستهجنا ، ولكنه فى الحق يدل على قدر كبير من الحماسة يذكرنا بما كان يفعله كثيرون من تلامذة المدارس الثانوية فى سالف العصر والأوان ، عندما كانوا يرتكبون أعمالا بلهاء . وما يفرق بين هذه الفعلة وبين عملية ابتلاع الأسماك وال (Pany) هو أنها تتم تحت رعاية المسئولين فى الجامعة بمعاونة الأساتذة ومشاركتهم .

ولا تزيد الدعوة الى « الحكم النقدى البعيد عن البساطة » عن نوع الدعوى العامة للتربية التى اعتاد دعاة الحرية عرضها كبديل لسياسة تحريم الكلام ، أو توقيع عقوبه على من يجاهرون برأيهم ، انه بديل جذاب ، وترجع جاذبيته الى توافقه والمبادئ الليبرالية ، وأيضا لتفاديه الصعوبات التى تصاحب صعوبات تطبيق سياسة الرقابة . ولسوء الحظ ، فانه فى المناخ الثقافى الراهن ، يكاد يكون التعليم والتهديب فى هذا المجال مستحيلا . تأمل مثلا حالة الأب الذى يرغب فى اقناع أطفاله بعدم لياقة استعمال الفعل الإنجليزى المؤلف من أربعة حروف . بمعنى « يجامع » . وفى الوقت الحالى ، فان المهمة التى ستواجهه أقل فظاظة من مهمة الأب الذى يرغب فى تعليم أبنائه أن الأرض مسطحة وليست كروية . فكفى يضطر الأب الثانى الى البحث عن عدم كبر من الأدلة العلمية التى تثبت العكس ، فان الأب يتعين عليه أن يتغلب على الاستعمالات الشائعية ، للكلمة ، وما تحدثه من تعارض وأصول اللياقة . فحتى عهد قريب كانت اللياقة تقتضى استعمال « عبارة سيجرى الحب للتعبير عن الجماع » (١٠) . وكان هذا التعبير الرقيق لا يخلو من هدف جليل ، اذ قصد بذلك تذكيرنا - أو تعليمنا بمعنى أصح - أن عملية الجماع الآدمى تتميز بمشاعر تعجز عن التعبير عنها باقى الحيوانات . أما الآن فقد أصبح الفعل المؤلف من أربعة حروف fuck يستعمل على المكشوف ، وبطريقة ، صفيقة ، وبغير شعور بعدم لياقته . فى هذه الحالة سيخفق أى أب فى محاولته التعليمية ،

(١٠) وأما أن هذا الاجراء ليس وقتا على النزعات التطهريية الانجليزية أو الأمريكية متأثرين من وجود تعبيرات فى اللغات الادبية الأخرى ، فمثلا يقال فى اللغة الفرنسية : Faire l'amour ، ويقال فى الإيطالية Fare all'amore . وكذلك يقال فى اللغة الألمانية رغم معناها mit einem Hebln

لأنه سيكتفى بجهوده الخاصة ، ولأنه يحاول أن يعلم درسا لم يعد المجتمع يرغب في تعلمه عن أى طريق ، سواء أكان هذا الطريق هو القانون أو اللغة أو المدارس ، خصوصا المدارس ، وعندما لم تعثر جامعة كاليفورنيا في بركلي عن أى سبب للوم الطلبة ، الذين كانت حرية القول في نظرهم معنى التهديد بتشر هذا الفعل المؤلف من أربعة حروف في منشوراتهم ، فإن الأمر لم يقتصر على اعترافها شرعا بما هو غير مشروع ، ولكنها أعلنت أنه من الآن فصاعدا ، فإنها لن تحاول تعليم طلبتها أى شيء يتعارض وأهوائهم ، (جنسية أو سياسية) أو تتعلق بإدمان المخدرات ، أو تمس النواحي الفسيولوجية ، وما أصبح حقيقة واقعة اذن في مدينة بركلي قد أصبح حقيقة واقعة بوجه عام . فلم يعد لدى الأساتذة أى شيء يدرسونه لطلبتهم . وانضم الصغار الى الطلبة ، وأصبحوا يشاركونهم في ذوقهم وفي أهوائهم السياسية (١١) . ويلتزم العواجيز بالصمت . وباختصار لقد اشترك الجميع في عملية التنازل للطلبة عن سلطتهم في ادارة الكلية ، وفي التدخل فيما يكتبون على الجدران ، واقتراح مناهج الدراسة ، بل وحتى في حقهم في تعليمهم . وحل محل الحكم النقدي « الحق في فعل ما بدا لهم » ، الذي كان القاضي دوجلاس يتحدث عنه ، ولما كانت الأمور قد وصلت الى هذا الحد ، لذا فمن المشكوك فيه أن نقول أى شيء عن هل بمقدور الجامعات أن تعلم أو تهذب أذواق الكافة . وإذا لم يتحقق ذلك في الجامعة ، فأين يا ترى سيتم ذلك ، أين يمكن العثور على ماوى للفنون وسط هذا الابتذال وهذا الصخب الذي لا ينقطع ، والذي ينادى بحق كل شخص في القيام بما بدا له . وليس بالاستطاعة الاهتداء الى أى حكم نقدي بعيد عن البساطة بغير ذلك .

إن من يتصدى للدفاع عن الرقابة باسم الفنون مضطر الى الاعتراف بأنه بعد أن أكمل دفاعه ، قد تبين عدم استيعابه للموضوع . والشئ الناقص هو الدفاع عن الابتذال . نعم إن ما ينقص هو الدفاع عن الابتذال

(١١) في عدد من الجامعات ، يسمح للطلبة بالحصول على مكافآت تدريس نظير اعطائهم دروسا تعليمية لأنفسهم . فلا عجب اذا رأينا نزوع جامعة كورنيل الى تطبيق هذه القاعدة ، والمخالاة في ذلك الى حد السخف ، ففي مايو ١٩٧٠ ، اقترعت لجنة السياسة التعليمية في كلية الفنون والعلوم بنسبة ٥ : ٢ لمنع « ثلاث مكافآت لشرة طلاب لأنهم قاموا بتعليم أنفسهم دروسا في أدب الأطفال ، ولم تتضمن هذه الدروس Alice in Wonderland فقط ، ولكنها تضمنت أيضا

Now, Where the wild things are, Pixocchio we are six

وزعم الطلبة أنهم لم يقرأوا الكتب قبل اعطائهم هذه الدروس . والعبرة الكامنة في هذا الكلام هو أن من بين واجبات الجامعة علاج أوجه النقص في التعليم في دور الحضارة . وكما جاء في تقرير واحد من اثنين من المعارضين الى مجلس الكلية . « أما مسألة هل قرئت الكتب للطلبة ؟ أم أنها لم تقرأ فإنها غير واضحة » ، مجلة أخبار جامعة كورنيل في ٤ يونيو ١٩٧١ .

الذى لجأ إليه عظماء شعرائنا حين امتثال أريستوفان وشوسر وشكسبير
وسويقت - اذ يستحيل الاعتقاد ، ومن غير المعقول أن يعتقد أن ما قاموا
به كان أمرا لا يقبل الدفاع عنه . وما قاموا به - من بين أشياء أخرى -
هو كتابة قدر لا بأس به من المبتذلات ، وللأسف ان الاتيان ببيان كامل
فى هذا الشأن يتطلب موهبة افتقر اليها .

وقد لجأوا الى ذلك بصفة اساسية ، فى الكوميديا ، كما اظن . غير أن
غايتهم لم تقتصر على اضحاكنا على ما يثير ضحكنا . فتمشيا مع ما ذكره
أرسطو (١٢) : ان الكوميديا تدفعنا الى الضحك مما يثير السخرية فى
القبح ، وغايتها هى تعليمنا ، تماما مثلما تفعل المأساة ، التى تدفعنا الى
البكاء عندما نرى مظاهر البدمية من خلال النبل والسمو . وتحاكى المأساة
ما هو أسوأ ، أما الكوميديا فتحاكى الأدنى . غير أن النوعين يشتركان فى
اتصافهما بالجدية . ولقد تحدث أرسطو عنهما على السواء . كما جمع
شكسبير - مثلا - بين قدرته على تأليف الكوميديا وتأليف التراجيديات .

وتحتاج الى الحياة السياسية ، تلك الجوانب من روح الانسان التى
تجعله يتصف بالانسانية بمعناها الحقيقى ، التى تفرق بينه وبين سائر
الكائنات ، أسماها وأدناها فى النظام الطبيعى للأشياء ، ولم ينكر عظماء
الشعراء ذلك ، اذ تتطلب فضائل الانسان نفسها ، وكذلك ما يقابلها ،
يعنى رذائله ، أن يكون محكوما وحاكما . فهذه الفضائل والرذائل تخلق
مطالب لن يستطيع أى شئ غير الحياة السياسية مواجهتها . غير أن الشعائر
يعرف - مثلما عرف روسو - أن مطالب الحياة الفاضلة لا يمكن أن تواجه
مواجهة كاملة فى الحياة السياسية ، لأنها تتجاوز هذه الحياة السياسية .
ويدرك الشاعر نظام الجمال الذى يتجاوز حدود الدولة ، ويذكرنا بوجود
نظام خارج ما هو تقليدى ، وأنا جزء من هذا النظام الطبيعى ، ومن النظام
المتعارف عليه أيضا . وعرف شكسبير - مثلما فعل روسو - أن هناك
توترا بين هذا النظام الطبيعى وبين النظام المتعارف عليه ، أو القانونى ،
وكان يهدف الى حل هذا التوتر ، بالنسبة لبعض الأفراد - فى أقل تقدير -
فى أعلى مستوى مستطاع . ورأى أن عليه أن يبين لهم أولا أن العالم المتعارف
عليه ليس بالعالم الوحيد ، وأن وراء « فينسيا » هناك « بلمونت (١٣) » .
وهناك قد يلعب الأدب المبتذل دورا من الأدوار ، اذ بالمقدور استعماله

(١٢) Poetics ١٤٤٩ - ٣٥ .

(١٣) انظر الى الفصل الخامس من The Merchant of Venice فى كتاب
Shakespeare's Politics تأليف Harry von Jaffo, Allan Bloom
(نيويورك ١٩٦٤) .

للسخرية مما هو متعارف عليه . غير أنه يؤدي دوره باسم النظام الطبيعي
أى النظام الخارج عما هو متعارف عليه . وتمشيا مع ذلك قد ينتقد ما هو
متعارف عليه ، وقد يتم اصلاحه نوعا . وعندما يلجأ أمثال هؤلاء الشعراء
الى الأدب المبتذل فانهم يستطيعون المساعدة على تحقيق السمو والعلو
للشعر ، والارتفاع بهم - أو بقلة منهم - فوق النظام المتعارف عليه الذى
نرغم جميعا على العيش فى ظلاله فى حياتنا الدنيوية . ان غايته هى تعليم
ما هو جميل حقا - وليس ما تعتقد التقاليد أنه جميل - ويتحقق ذلك
بالاستعانة بالامتناع لأن الأدب المبتذل قادر على الاقناع حقا .

وعبر شكسبير عن هذا الصراع بين الطبيعة والقانون فى مناجاة
ادموند فى استهلال الفصل الأول - المشهد الثانى من تمثيلية
« الملك لير » .

أيتها الطبيعة ، أنت الهتى ، غير أن جهدى
مقيد بالقانون . فإين يا ترى سيكون موضع قلدى
فى عالم الأعراف ومصائبه ، وكيف أسمح
لتطلعات الأمم بحرمانى .
فأنا أبعد عن ذلك بجملة ليال قمرية
فتمهل يا أخى ، فلماذا أوصف بآبن الزنا ، وبالذناء ؟
وأنا الذى أملك قدرات وحنكة
فعلى خصيب ومظهرى يعبر عن الصديق
كأبن سيدة كريمة ، فلماذا نوصم
بالذناء والسفالة ونوصف بالأوغاد ؟ لماذا لماذا ؟
منذا الذى فى خضم الطبيعة الفاجرة المتخفية
يتحل بتكوين الفضل ، وصفات أشرس
أكثر مما يكون عندما يظهر منهكا فى مخدع عفن كئيب
ويشرع فى خلق عشيرة من المشبوهين
وهو يترنج بين الغفلة واليقظة ، فعليك أن
تعى أيها الابن الشرعى ادجار : يجب أن أحصل على أرضك
أن أبى مولع بادموند ابن الزنا
أما أنت أيتها الكلمة الجميلة : الشرعية ! الشرعية !
ولو قدر لهذه الرسالة أن تسرع فى خطاها

**وتفليح مخترعاتي ، فإن ادموند الوغد سيعلو
شانه على الابن الشرعى ، وانا ما اتمناه
فعليك ايتها الالهة أن تقف بجوار اولاد الزنا !**

ان هذا المثل يصلح لتصوير احدى الافكار التى عنى بها عظماء
الشعراء : ما هو الشيء الذى يتصف بأحقية بحكم القانون ، وما هو
الشيء الذى يتصف بأحقية بحكم الطبيعة . وعندما ظهرت المبتذلات فى
الكوميديا فانها قامت بدور مشروع ، بل بدور فائق السمو فى التمثيلية ،
وإذا استعملت على هذا الوجه ، سيكون لها ما يبررها تبريرا كاملا .
وبخاصة لأن الشعر العظيم ، حتى عندما اتصف بمبتذلاته ، فانه لم يكشف
عن أهميته الا فى نظر قلائل ، انهم أولئك الذين يقرأون الشعر بصفة
أساسية لما فيه من معان تتجاوز الابتذال ، انها المعانى التى يشير اليها
الابتذال ، أما اذا استعمل الابتذال ، كما يحدث الآن ، لمجرد كونه محاولة
لأسر انتباه المشاهدين ، أو كى يثير بغير أن يحقق أى علو ، أو كمحاولة
تساعد النفوس الشاذة على انفلات عيارها ، والتصريح لها بفعل ما يشاء .
أو لاسقاط النظام القائم ، فانه سيغدو بلا مبرر ، لأنه سيفتقر الى الأساس
الذى يستند اليه فى مطالبته بحق الاعفاء من اتباع القانون . والظاهر
أن المدافعين المحدثين عن الابتذال لا يدرون مقبة دفاعهم . فلقد أزالوا
الفاصل بين الفن والهرء ، وعندها فعلوا ذلك ، فانهم حرموا أنفسهم من
الأساس الذى يمكن أن يستندوا اليه فى حماية القانون . فاية حجة كان
بالاستطاعة الاستعانة بها ضد الشرطة ، لو أنها قررت القبض على المشتركين
فى حادث كورنل بتهمة الاستعراض ضد الاحتشام ، أو ضد القانون الذى
يحرم هذه المهرجانات الخاصة « بالفن » المعاصر . ففي هذا العالم الكريم ،
يتعين أن تمنح الشرطة الحق فى أن تفعل ما بدا لها أيضا . ومن المحتمل
أن ينجحوا فى هذا السبيل بفضل معاونة الأغلبية ، والقانون بالتبعية ،
ففى عالم يفعل فيه كل شخص ما يروق له ، لن يكون هناك معايير للصحة
والخطأ . ولقد رأى القاضى دوجلاس أن واجبه يدعو الى حماية حق هؤلاء
الفنانين المعاصرين ، عندما يفعلون ما يحلو لهم . غير أن أى قاض
حصيف ، لا يستبعد أن يتساءل : كيف يستطيع أى حكم أخلاقى يتصف
بشذوذه ونزوائيته التامة ، أن يكون قادرا على دعم الاعتراض على القانون .
فلاعتراض المتمثل فى قول : « هذا هو ما أميل اليه » ، قد يكفى لنقضه
أن يكون الرد عليه كالآتى : « غير أننا لا نميل الى ذلك » .

فكيف يستطاع التعبير بالاعتماد على احدى قواعد القانون عن هذه
الفرقة بين الاستعمال الصائب ، وغير الصائب للابتذال ، انها مسألة

بعيدة عن البساطة ، ولقد بينت وجهة نظري وخايجيت ، وها أنا أننازل برضائي . ولقد بينت أيضا أنه ليس بالمقدور تحقيق ذلك على الإطلاق استنادا الى المقدمات التي ارتكن اليها قانوننا ، وأخيرا فلقد حاولت أن أبين عواقب الفشل في تحديد الفروق في القانون ، فلن يقتصر الأمر على توقفنا عن القدرة على تعليم الفسارق بين ما يليق وما لا يليق ، ولكننا سنتوقف عن القدرة على التعزيم ، وسننزع بالتبعية الى نسيان الفارق بين الفن والهراء ، وإذا طرح الموضوع على نحو آخر ، سيقال أنه لما كانت الرقابة تحرم الانغماس في الشهوات ، وتؤاخر مبدأ اللياقة ، وعدم اللياقة ، وتحمي الديمقراطية السياسية ، فمن المفارقات أنها عندما تواجه مشكلة الاستعمال المحق وغير المحق للابتذال ، فإن الرقابة تساعد أيضا على الحفاظ على الفارق بين الفن والهراء ، ومن ثم فإنها تحمي الفن وتعمل بالتبعية على النهوض بمستوى هذه الديمقراطية . على أننا ننسى هذه الحقيقة . فلقد بدأنا بعدم وثوقنا في قدرات المحلفين والقضاء على إصدار أحكام سليمة في مجال يقع خارج نطاق قدراتهم الوظيفية . ولكن الكلام عن المحكمة العليا قد ساقنا بطريقة ظالمة ، الى استخلاص وجوب اجراء هذا الحكم ، لأنه من المتعذر تحقق مثل هذا الاجراء ، اذ ليس هناك شيء لكى يحكم عليه أى أحد ، وليس من شك أن القانون قد اعتاد الخطأ في بعض المناسبات . غير أن الديمقراطية قادرة على العيش بدون وجود تمثيلية برناردشو Mrs Warren Profession لو شئت . كما أنها قادرة على العيش بغير « فاني هيل » . أو اذا توخينا زيادة الدقة فاننا نقول انها قادرة على العيش بعد أن أخطأت ، واحتسبت Mrs Warren ضمن نفس الفئة المتعارضة والعرف ، الى جانب فاني هيل : وبقي أن ندرك هل سيرغب الصديق الحق للديمقراطية أن يحيا بغير الفئة المناهضة للعادات ، أى العالم الذى لا يعرف الاختلاف بين « المسز وارين » و « فاني هيل » .

القضية المعارضة للرقابة بقلم مارشال كوهن

[مارشال ستيفن كوهن (١٩٢٩ -) فيلسوف أمريكي ، كتب مقالات للمجلات في موضوعات تخص فلسفة الاجتماع وفلسفة السياسة . ويرأس كوهن تحرير مجلة الفلسفة والشؤون العامة] ..

تحتاج النظرية الدستورية المعاصرة ، وحرية القول والصحافة ، في السعي لتحقيق الليبرالية الكلاسيكية الى ما هو أكثر من مجرد اختفاء

(*) نلا عن The Public Interest — Concurring and Dissenting Opinions.

رقم ٢٢ (شتاء ١٩٧١) .

الرقابة ، وخلافا لما أشار به والتر بيرنز ، فإن مزاعم الليبرالية في القرن الماضي قد ذهبت الى ما هو أبعد مما تصورهم بلاكستون . فلقد احتاجت الى التحرر من أية قيود مسبقة ، وأيضا من أية عقوبة لاحقة ، ومن أى تدخل حكومي ، أو ضغوط اجتماعية . ولم يفترض ميل - كما تصور بيرنز - أن الحقيقة ستسود على نحو محتوم ضد الريح العقائدية . وهذا أحد الأسباب التي تفسر لماذا تجاوزت سبل وسائل الحماية التي حث عليها من أجل حرية القول والصحافة ما هو أبعد من دعوة جون ميلتون الى انتهاء منح ترخيص بذلك .

وإذا كان ميل لم يعتقد أن انتصار الحق أمر لا مناص منه ، إلا أنه اعتقد أن الحقيقة - بوجه عام - نعمة للبشرية ، وأن من واجب المجتمع أن يتبع تلك المبادئ الأكثر تجانسا ، وأن يكشفها ، ويقدرها ويعمل على انتشارها . وهكذا يتضح أن ميل قد حث على القول بأن الحضارات الناضجة تؤمن بمبدأ حرية الرأي والنقاش . ولا يخفى أن مثل هذه المبادئ ستكون أشد حسما عندما توضع الأنظمة الديمقراطية في موضع شك وارتياب . فلا شيء في الحجج التي أوردها ميل يوحي بأن ثمة أمثلة بالذات من الكلام قد لا تكون ضارة (أو أن التعابير الفنية ستفيد المجتمع فائدة محتملة) ، ولكنه فيما يتعلق بالكلام ، فإن أفضل ما يخدم مصالح المجتمع هو عدم التدخل في حريته . فالمعاناة من الأضرار التي تسمح بها هذه السياسة أخف وطأة من القضاء على المبدأ ، وتحريم أنواع من الكلام غالبا ما تكون محددة تحديدا غامضا ، وهذا بالضبط هو ما جال بخاطر القاضي بلاك عندما قال ان الدستور (الأمريكي) قد راعى جميع أوجه التوازن الضرورية في التعديل الأول ، ولقد وضحت حكمة هذه النظرة وضوحا كبيرا ، من تاريخ الآراء التي أوردها القاضي بلاك عن التعديل .

وعلى الرغم من هذه الحقيقة ، فإن الحجج من النوع الذي ساقه ميل وبلاك ليست مقنعة بالضرورة ، فإذا كانت بعض أمثلة بالذات من الرأي تحدث ضررا في الواقع ، فإنه من الميسور ذكر أنواع من الرأي يكون تحريمها ذا نفع . وواقع الأمر ، وبطبيعة الحال ، فإن ميل نفسه قد استبعد الآراء التي تعرض على العنف ، في حالات الفوران الشعوري ، كما أن المحكمة العليا لم تبانع في تحريم الآراء التي تمثل خطرا واضحا وحاضرا ، بالنسبة لأنواع محددة من الشرور ، على أقل تقدير . وليست هذه الأمثلة ، وحدها - بأي حال - هي الأمثلة الوحيدة التي بالمقدور ترشيحها للاستبعاد . ويفتقر كلام ميل افتقارا جليا لأي اعتبارات خاصة بالآراء التي تتعرض للحياة الشخصية أو تقحم نفسها في المحاكمات العادلة . فلم نسمع شيئا عن التحريض على الجريمة أو على الاشتراك

فيها • ولم يأت ذكر أى شىء عن الحنث بالقسم واساءة التمثيل ، أو الاعلانات الزائفة أو الباطلة ، أو عن نواحي القذف أو التشهير التى يعتقد قلائل - الى جانب القاضى بلاك - أن التعديل الأول يحمى بعض أشكالها • وفى جميع هذه الحالات ، بالاستطاعة ذكر ضرر كثيرا ما يحدث ، أو لا مفر من حدوثه ، كنتيجة لنوع الآراء المشار اليها ، ومن المعقول أن نذكر أن بمقدورنا أن نستمتع بالمزايا التى قصد أن تحققها حرية الكلام والرأى ، بغير أن نتعرض لشرورها ، على أنه فى حالة المبتذلات ، فأنى لا أعتقد أن هذا الضرب من الحجج يتصف بتعسفه • فمفهوم الابتذال غامض الى حد خطير ، ومن هنا ازدادت أهمية تحديد دوره فى التشريعات الجنائية ، ولقد منحت محاولة التحكم فى « التحليلات » و « المبتذلات » ، - بالإضافة الى الاحتياج الى التوضيح غير المحددة بمبدأ عام - السلطات الجنائية قدرا غير مرغوب من التروى لم يك موثقا بوجه خاص فى مثل هذا المجال الحساس ، ولقد قامت بكل هذه الاجراءات ابتغاء لحمايتنا من الأضرار التى يغالى فيها بوجه عام ، وكثيرا ما تكون مصطنعة وحسب •

فلماذا اذن هذه الأضرار ؟ أعترف بأننى لم أعر الا على القليل من الميزات فى تلميحات بيرنز • والحق أنها من بين أكثر الأشياء ابتعادا عن الصواب التى صادفتها ، فليس هناك أكثر من مبرر واهن للاعتقاد بأن الأدب المنحل يثير الناس ، ويحدث عندهم مثل هذه الانتشاءات الشهوانية مما يدفعهم الى ازدياد البنية السياسية (فهل ما حدث فى الدانمرك يؤيد ذلك ؟) وبوجه عام ، فأننى قد تأثرت بحجة توكفيل وميل وما ذكراه عن أن الديموقراطيات الحديثة تتميز بالطاعة والرضا والنزوع الى التكيف ، كما أننى أشك فى الحجة الكلاسيكية التى ذكرت أن الديموقراطية بطبيعتها متمردة وغارقة فى الملذات • وفيما يختص بما يحدثه الأدب المنحل والاباحية الجنسية من أثر فالظاهر أن هذا الأثر من النوع الذى اكتشفه ماركوزه - ازدياد فى الجنوح الى التمذهب - أكثر من كونه من النوع الذى يخشاه بيرنز (اغتصاب الأنظمة الجمهورية) • والخطر الذى جال بخاطر بيرنز بعيد للغاية ، وغير مستصوب بحيث لا يصح الارتكان اليه فى تقييد حرية الرأى ، ومن الجدير بالذكر أن بيرنز لا يهتم بتقييد المبتذلات فحسب ، ولكنه - متشابها وماركوزه - يرى تقييد الرأى المرذول بوجه عام ، فلا أحد من هذين المفكرين الميالين للمبالغة قد زودنا بنوع الارشاد الذى نحتاج اليه فى النطاق الحساس للحرريات التى نص عليها التعديل الأول •

فإذا كانت الحجة التى انتقلت من الاباحية الجنسية الى الفساد السياسى غير مقنعة ، فإن الأمر بالمثل فيما يتعلق بالحجة الأكثر استصوابا التى رأت وجود ارتباطك بين التمثيلات الخاصة بالفن المنحل وأنواع شتى من السلوك

غير المرغوب ، بما فى ذلك حتى السلوك الاجرامى . ولا يكفى القول - مثلما يقول بعض - انه من حيث المبدأ - فان علينا أن نقنع بتوقيع العقوبة على الأفعال الاجرامية ، وأن لا نحاول الاهتداء الى الحالات والظروف والأفعال التى أدت الى وقوعها ، وليس هناك - من حيث المبدأ - أى اعتراض على تحريم قيادة المخمورين للسيارات . غير أن تشبيه قيادة المخمورين للسيارات بقراءة الكتب المنحلة ، أمر ضار بالتأكيد ، فلا يصح مقارنة «العادة السرية» بالموت على الطرق السريعة (من جراء حوادث السيارات) . ومن المشكوك فيه أن يكون شيوع الجرائم الجنسية قد ازداد زيادة ذات بال من أثر توافر كتب الأدب المنحل (اذ أثبتت التجربة الدائمية عكس ذلك) . ان هذا لا يعنى القول بعدم امكان اكتشاف بعض الصلة فى حالات بالذات . ولعلنا نعرف ماذا كان باولو وفرانشيسكا داريميني يقرآن عندما صمما على التوقف عن الاستمرار فى القراءة فى ذلك اليوم ، غير أنه بالاستطاعة الاعتقاد بأنه فى مثل هذه الحالات ، فان بعض المنبهات الأخرى قد تحدث النتيجة ذاتها ، وربما تشككنا فى جدوى اللجوء الى القيود التى قد يحتاج اليها لتحقيق ذلك ، ولنع الشور المشار اليها . وقد يختلف الأمر ، اذا نظرنا الى الأدب المثير ، الذى يجمع بين الاثارة والعنف ، فلقد زعم أن المؤرخ الرومانى سويتونيوس *Suetnius* والمركزى دى ساد مسئولان عن قتل الأطفال (ولو صحت التقارير الحديثة التى صدرت عن البيت الأبيض ، فبوسعنا أن نضيف أفلام جون وين الى هذا المقام) . وإذا كان للأدب دور حاسم فى هذا الشأن ، وإذا كانت الصلة الهامة بين انتشار التمثيلات العنيفة والجرائم العنيفة أمر يمكن اثباته ، فانه بالاستطاعة أن ذاك تبرير القيود التى تفرض فى هذا المجال ، ففوق كل شيء ، ان ما نحتاج اليه هو الاقلال من القتل ، وليس الاقلال من عمليات الفسوق والعادة السرية والابتذال .

ولقد أشار اللورد دفلين الى وثوق اتصال الأخلاق بالمجتمع ، بحيث يعبد أى تهديد لأخلاقيات المجتمع تهديداً لحياة هذا المجتمع . انه تهديد يتعين على المجتمع حماية نفسه من أوصابه ، ومع هذا وحتى اذا لم يعمله المرء الى اتباع زعم متطرف كهذا الزعم ، فانه من المستصوب أن نحتاجى ونقول ان من حق المجتمع حماية بنيته الأخلاقية ، والأنظمة التى تجسم مبادئه الأخلاقية ضد ما يهددها . وان من حق المجتمع استخدام تقنيات القانون الجنائى لتحقيق هذه الغاية . وثمة قدر كبير من الحق فى هذه المزاعم التى تتميز بشدة تعقيدها مما يصعب مناقشتها فى هذا المقام ، على أنه من الواجب تقديم بعض تحذيرات ، وبخاصة لأنها شديدة الارتباط بالقضية المباشرة . اذ تعد محاولة تشجيع الطهارة الجنسية عن طريق

مادة (٨) :

التحكم في الأحكام والفانتازيات الجنسية (حتى اذا انتهت بدلة الخطوبة ثم بشهر العسل) تحكما في الفكر . كما أن محاولة الحفاظ على أنظمة الزواج والأسرة عن طريق التحكم في الكتب التي تحتوى على مادة إثارة قد لا تختلف عن كونها محاولة للتحكم في حرية الرأى والصحافة . وليس واضحا على الإطلاق ما هي الاعتبارات التي يفترض أنها ستعفى هذه الأفكار من الحماية ، وهذه الأنظمة من عدم الاحترام والنقد المتوقع في الحالات اخرى . وتعد محاولة التهرب من عبء تحديد الاعتبارات بالقول بأن الإجابات المتبدلة وكتب الاثارة الجنسية ليس لها قيمة اجتماعية قادرة على تحقيق الخير أمرا غير مقبول ، وربما رأى الرئيس أن كلمة smut (*) كافية لأغراضه . غير أن هناك أنواعا عديدة من الكلام والكتابة تندرج تحت مصطلحي « الابتذال » و « التحلل » الأدق في مفهوميهما . فالأدب المنحل يدل من بين أشياء أخرى ، على نوع من كتب الأدب لا يلزم أن يستخدم لغة مبتذلة (اذ كان هذا الضرب من التعفف أمرا خاسما للتأثير الفني في حالتى رواية جامبيانى لألفريد دى موسيه وفانى هيل لكليفلند Cleland) . ويمقدور هذا النوع من الكتب الأدبية الزعم أنه استطاع الاتيان بمنجزات فنية أخاذة ، وبالإضافة الى ذلك ، وكما لاحظ بيرنز نفسه فإن الفن المنحل لا يقتصر أمره على الاثارة الجنسية ، فهو يرمى أيضا الى غايات أبعد من الناحية الأخلاقية والناحية السياسية . (فللفن المنحل دور حركى كما يرى ستيفن ديدالوس Dadalus ، الذى تعارض وستيفن والاتجاه بأسره الذى يرتد الى كانط وشوينهاور ، ومن ثم فلم يعتبر الأدب المنحل غير لائق أو غير فنى) . ومن الملاحظات النيرة ما قيل عن أن المركز دى ساد يمكن أن يفسر على أنه قام بالرد على دانتى . كما رثى أن « فانى هيل » قد جاءت كرد على بامبلا Pamela وقد نبه هذا النوع الى بعض المسائل الأخلاقية . فكما بين دافيد فوكسون فإن هناك أنواعا من هذا الأدب قد كشفت نفاق المجتمع وزيف المظاهر حتى عندما هاجمت الحب الرومانسى ونظام الأسرة ورجال الدين والأخلاقيات القمعية ، والدين ذاته ، وليس من شك أن هذا هو سر رغبة بعضهم فى قبحه ، على أنه من بين المبادئ التى يمكن الاهتداء اليها - وهو مبدأ سليم - القول بأن هذه الأنظمة بالرغم من امكان حمايتها على أنحاء شتى ، الا أنها ليست معصومة من تأثير النقد الأخلاقى والتفسير الفنى . فاذا لم يك بمقدور مبادئنا الأخلاقية ، أو الأنظمة التى تجسمها أن تبقى على قيد الحياة بعد هذا النقد والدراسة ، فإن هذا يعنى عدم جدارتها بالاستمرار فى البقاء ، لأننا فى هذه الحالة سنكون ازاء ضرورة تستوجب التغيير ، ولا نكون حيال اعتداء غير مقبول .

(*) قاذورات

بطبيعة الحال ، لا تنضوى جميع أعمال الفن المنحل والمبتذل ضمن المنتجات الفنية ، أو ترقى الى مستوى الأعمال التي تدافع عن فكرة ما ، فقد لا يكون لها « أية أهمية اجتماعية تساعد على تخليصنا من بعض الأوصاف » ولقد رأت المحكمة العليا هذا الرأي عندما لم تقر وصف بعض الأحاديث والكتابات على أنها مبتذلة من الناحية القانونية ، ولم تمنحها أية حماية قانونية ، وتعد محاولة المحكمة العليا وضع معايير ضالحة للتداول قانونيا للتفرقة بين ما ينظر اليه عادة على أنه مبتذل ، وبين ما هو مبتذل من الناحية القانونية غير كافية على نحو يثير الأسف ، ولا يقر اعتراف القاضى استيوارت المبجل بأنه على الرغم من معرفته بنفايات الفن المنحل عندما يراها ، الا أنه ليس قادرا على تعريفها ، ورغم أن اعترافه قد حظى بالقبول فإنه لا يصلح للاسترشاد به فى الأمور القانونية . فاذا كانت المحكمة قد عجزت عن وضع معايير تفى بالغرض فى هذا المضمار ، وليس هناك احتمال فى إمكان توفيقها فى هذا الشأن ، فاني أعتقد أن من واجبها أن تتبع الطريق الليبرالى . وليس من شك ان الحجج الواهية التى تقدمها للتأييد زعمها بأن الآراء المبتذلة لا تعد آراء على الاطلاق فى مفهوم القانون ، لن تعوق بأى حال مثل هذا الحل .

لا يفهم مما ذكرت أنه من غير المستطاع تقديم تنازلات للجانب من الرأي العام الذى يرى العروض المنحلة مقززة وضارة . وهنا أعتقد أن ريتشارد كوه Kuh فى كتابه Foolish Fingleaved قد قدم بعض اقتراحات معقولة . وفى اعتقادي أن أى مشروعين من مشروعات قوانينه المقترحة يتجاوزان من ناحية جوهرية والمبادئ الليبرالية . ويتجاوزان أيضا ورأى المحكمة العليا . فثمة اختلاف بين القول بأن نشر أو بيع المبتذلات يتعين أن يتمتع بالحرية ، والقول بأن هذه المبتذلات قد تفرض على الجماهير . ولقد بينت المحكمة فى إحدى القضايا أنها لا تنوى حماية « أى اعتداء على حرمة الفرد عن طريق منشورات شديدة الاضرار بحيث يتعذر على من لا يرضون من الأفراد عن ذلك تجنب التعرض لها » . ولقد استندت المحكمة فى حجتها على دعامة صحيحة ، وهى الاعتداء على حرمة الفرد ، ووجوب التحكم فى « المضايقات العامة » . اذ فهم من هذه العبارة ، ارتباط هذه المضايقات بالاعتداء على حرمة الفرد . وهذه ناحية مقبولة تماما . ويستساعد هذه النظرة على الحيلولة دون خلق عروض مؤذية عامة من النوع الذى يسعى « كوه » للسيطرة عليه . وبالمقدور أيضا العثور على أساس دستورى سليم لتحريم بيع الكتب المنحلة والمبتذلة للنشر والصغار . ولقد سبق أن اقترح الرئيس نيكسون فى بيانه الذى رفض فيه تقرير اللجنة التى بحثت مسألة الابتذال والأدب المنحل الرجوع الى المبدأ الذى يعتقد

أن الأدب المنحل يجب أن يحرم تداوله حتى لا يقع في يد البالغين ، لأن تركه حر التداول ستترب عليه آثار غير مباشرة على الصغار ، غير أن هذه النظرة لها عواقب قانونية مشكوك فيها (بطر ضد ميتسيجان) وعلى الرغم مما يحيط فكرة الابتذال من غموض ، فإن بوسعنا أن نطبق في حالة الأدب المنحل نوع التحريمات التي تتبع في حالة المشروبات الروحية والمسكرات .

والظاهر أن « كوه » قد شعر بثقة أقل في النوع الثالث من القوانين التي نادى بها ، وفي ظني أن هذا الافتقار إلى الثقة جدير بالشناء . فلقد اقترح التحريم الكامل للعري والابتذال في العروض « الحية » والأفلام ، أو إجراء أى تجارب من قبل المسرح الراقص في البلدان الواطئة (هولاندة والدانمرك) وغير ذلك من العروض المشابهة . وفي ظني أن سيكلوجيته الأخلاقية وفنومولوجيته للحياة أعظم تأثيرا ووقا مما جاء به بيرنز . ويلاحظ أن هذه المغالاة في الحد من الحرية ، التي أصادف تدعيمها لها ببيان الأضرار الواضحة التي ستترب عليها ، وبغير القاعدة القانونية التي استند إليها ، قد كانت متراخية فيما يتعلق بالكتب والنشرات ، التي أركز عليها الآن .

فقد اقترح كوه في حالة الكتب والمقالات ، وجوب النظر إلى الاستغلال التجاري الذي جاء من اهتمامات مرضية بالجنس ، وغير ذلك من التفاصيل الفنية كجزائمه هؤلية . فما هو إذن الذي سيتحقق من وراء العقوبة التي ستوقع على حالات مضايقة الناس واستغلال الكتب المنحلة استغلالا تجاريا ؟ . ولما كان هذا الجزء من قانون كوه المقترح لم يفرض أى قيود على الاقتناء الشخصي للمواد الخلية ، أو على بيع هذه الكتب للبالغين ، ههنا لا يكون وراء ذلك « أى استغلال تجارى » ، لذا سيكون الضرر الذي سيزاد الخلاص منه هو زيادة التوزيع الذي سيحققه الاستغلال التجاري كشيء مقابل لما قد يحققه ٠٠٠٠ لا لنسبت أدنى ما الذي يعنيه بالهبط ؟ . فهل هو يقضد تقنية البيع في النظم الرأسمالية التقليدية ؟ فإذا كان الحق القانوني يبيع الكتب المنحلة ، ولا يمنع شراءها ، لذا سيكون من الصعب تصور ما هي المبادئ القانونية التي ستستند إليها الحكومة عندما تحاول المساس بهذا الحق في حالة وجود استغلال تجارى يكمن وراءه . وبالإضافة إلى ذلك ، فللمحصل على هذه الميزة ، ستضطر الحكومة إلى التورط في مسائل مثل إقامة فارق بين الاهتمام المرضى والاهتمام السوى ، وكذلك تحديد الاختلاف بين « الاستغلال التجارى » وتقنيات البيع السوية . إن جميع هذه المسائل تثير صعوبات حادة حول هذا الغموض المتعارض والقانون ، وتتطلب أقصى قدر من الحذق والحكمة من السلطات الجنائية ، وعندما سنراجع ونعيد النظر في هذه المسألة ، سيتمضج

لنا أن المزايا - والتي ربما كانت أمرا مشكوكا فيه - لا تستحق المخاطر ،
التي ستصادف في سبيلها .

بطبيعة الحال ، فاننا قد نشعر - وأظن أن بيرنز قد شعر بذلك -
أن المهمة المحورية - ولعلها هي الأهم - للقانون الجنائي هي التعبير عن
حكم المجتمع في أنواع مختلفة من السلوك ، وأن تدين أولئك الذين
يسلكون سلوكا مؤسفا ، لذا قد يكون من المثير للدهشة أن يرتضى أحد
لديه مبادئ مماثلة لمبادئ بيرنز تأييد اقتراحات كوه في هذا الصدد ،
فهي بعد أن سلمت بانتشار الكتب المنحلة بين البالغين (شريطة أن يتم
بيعها على نحو مقبول) وسلمت أيضا بالسماح بإمكان حدوث حالات ادمان
لاقتناء هذه الكتب ، فانها قد أخفقت في نبذ الشرور التي اعترض عليها
بيرنز وآخرون ، فلقد جاءوا بمحاولة غير مباشرة - يحتمل أن لا تكون
مثمرة - لاحتواء هذا الشر ، ونبذوا - ان صح أنهم نبذوا أى شيء على
الاطلاق - نوعا من التجارة لا يستنكرها المجتمع بوجه عام فالأمر
بعيد تماما عن ذلك .

وانى أرى الاختصار على تحريم المضايقات العامة عن طريق القانون ،
وأتمنى أن تسعى مختلف الهيئات لرفع مستوى الذوق الأدبي . وانى
موقن أن بمقدور المجتمع الليبرالى أن يفرق بين الفن والهرء (ولعلى اعتقد
أن هذه التفرقة لا تنطبق على الاختلاف بين مهنة السيدة وارين لبرناردشو
ورواية فاني هيل) . ولن يقل انتشار الكتب المنحلة - حتى وان كانت
من النفايات - حتى اذا نجح مجتمعنا في اقامة مثل هذه التفرقة .
ولا يصح أن يقال نفس الشيء عن تفسير التعديل الأول الذى قام المستر
بيرنز بترويجه منذ بضع سنوات . فلو قبل رأيه على نطاق واسع ،
فانه سيمثل تهديدا أعظم للولايات المتحدة يفوق الكتب المنحلة التي تطبع
الآن في بلادنا وفي الدائمرك على حد سواء .

(الغردقة ١٤ ديسمبر ١٩٨٨)

مراجع مقترحة للاستزادة

مختارات

Hilmann, Richard and Feidelson, Jr., Charles (eds.). *The Modern Tradition and Backgrounds of Modern Literature*. New York : Oxford U.P., 1965. Although this hefty volume contains numerous selections from philosophers, it is particularly rich in selections from artists revealing the attitudes and ideas so influential in the development of modern art. The relationships of the artist to morality and to society constitute pervasive themes of this anthology.

Girvetz, Harry and Ross, Ralph (eds.). *Literature and the Arts : The Moral Issues*. Belmont, Calif. : Wadsworth, 1971. Selections by aestheticians, artists, and critics on such sub-subjects as aestheticism, art and politics, art and sex, and art and alienation.

Hofstadter, Albert and Kuhns, Richard (eds.). *Philosophies of Art and Beauty*. Chicago : University of Chicago Press, 1976. A collection of lengthy selections from comprehensive and systematic philosophies of art and beauty ranging from Plato to Heidegger.

Kennick, W. E. (Ed.). *Art and Philosophy : Readings in Aesthetics*, 2nd ed. New York : St. Martin's, 1979. A new edition of a well-known anthology containing some of the most recent and influential writings in aesthetics.

Rader, Melvin (ed.). *A Modern Book of Esthetics*, with an unusually large and valuable bibliography.

Particular attention is called to the bibliographic sections "Ecology and Environmental Design" and "Art and the Social Order."

Barrett, William. *Time of Need : Forms of Imagination in the Twentieth Century*. New York : Harper, 1972. A lucidly written study of contemporary art and Nihilism by an American philosopher strongly influenced by Martin Heidegger. Although painting and sculpture are discussed, the main emphasis falls on literature.

Beardsley, Monroe C. *Aesthetics*. New York : Harcourt, 1958. A clear, stimulating, and critical discussion of various subjects in the field of aesthetics. Chapter XII. "The Arts in the Life of Man," deals with such topics as art for art's sake and art and obscenity. The close of each chapter is followed by a large and annotated bibliography.

Bell, Clive, *Art*. New York : Capricorn, 1958. A famous and relatively recent statement of a nearly pure Aestheticist view of art as form and only form.

Dickie, George. *Aesthetics: An Introduction*. Indianapolis: Pegasus, 1971. A concise but informative introductory exposition of the history and problems of aesthetics written from the contemporary analytic point of view in philosophy. Particular attention is called to chapter 11: "Art As a Social Institution."

Gotshalk, D. W. *Art and the Social Order*, 2nd ed. New York : Dover, 1962. A lively, easily read book, in which the author develops his own theory of art and emphasizes the relations of art and society. A good example of recent American philosophical thinking on the social context of art.

Holbrook, David (ed.). *The Case Against Pornography*. New York : Library P., 1973. A large collection of recent essays attacking pornography by philosophers, novelists, psychologists, literary critics, sociologists, psychiatrists, journalists, and others.

Hughes, Douglas A. (ed.). *Perspectives on Pornography*. New York : St. Martin's, 1970. A collection of recent pro and con essays on the artistic status of pornography and the desirability of censorship.

Maritain, Jacques. *The Responsibility of the Artist*. New York : Scribner's 1960. A succinct discussion of the interrelations of the contemporary artist with morality and society by one of the outstanding Neo-Scholastic philosophers of the twentieth century. Maritain's reflections were nourished by an extensive knowledge of the various arts and personal acquaintance with individual artists.

Osborne, Harold. *Aesthetics and Art Theory: An Historical Introduction*. New York : Dutton Paperback Original, 1970. A philosophically informed account in nontechnical language of theories about the fine arts with particular emphasis on their social functions, purposes, and values from ancient Greece to the present. This richly illustrated book includes a discussion of Chinese and Indian aesthetic thought. The author is the editor of *The British Journal of Aesthetics*.

The Report of the Commission on Obscenity and Pornography. Introduction by Clive Barnes. New York : A New York Times Book, Bantam Books, 1970. (Hardback edition published by Random House.). The highly controversial report of the commission established by President Lyndon Baines Johnson. Also contains separate statements by the Commission members dissenting from the majority report.

Santayana, George. *Reason in Art. (The Life of Reason, Vol. IV.)* New York : Scribner's, 1933. A classic work on the role of art in human life and human life as an art by a great American philosopher and poet.

Tolstoy, Leo N. *What Is Art?* Translated by Almyer Maude. Indianapolis : Bobbs. The Library of Liberal Arts. 1960. A great artist's defense of the subordination of art to morality and religion.

Williams, Duncan. *Trousered Apes*. New Rochelle, N.Y. : Arlington, 1972. The author vigorously argues and copiously illustrates his thesis that modern literature assaults all those characteristics and standards distinguishing man from the animals.

Dictionary of the History of Ideas : Studies of Selected Pivotal Ideas. Philip P. Wiener, editor-in-chief, New York :

Scribner's, 1973. Substantial and clearly written essays emphasizing the historical development of topics discussed in this part. Designed to inform the nonspecialist, each essay concludes with a select bibliography.

Encyclopedia of Philosophy. Paul Edwards, editor-in-chief. New York : Macmillan, 1967. The beginning student will find many worthwhile articles on the subjects treated in this part, and excellent bibliographies.

الفهرس

٥	خامسا : المعرفة والعلم
٧	مقدمة الفصل
٢٣	طبيعة المعرفة
٢٣	مذهب الشك
٢٣	● برتراند رسل - الشكوك الفلسفية
٣٥	العقلانية
٣٥	● رينيه ديكارت - التأمل الأول والتأمل الثاني
٤٩	المذهب التجريبي
	● ويلارد فان أورمان كين وجوزيف أوليان
٤٩	« الملاحظات »
٦١	طبيعة العلم
٦١	● ارفنج مارمر كوبي المخبر البوليسى كعالم
٧٣	● هنرى مارجينو . . الفلسفة الآتية للعلم
٨٣	أمثلة من المشكلات المعاصرة
٨٣	العلم والطبيعة البشرية
٨٣	● ادوارد ويلسون . . البيولوجيا الاجتماعية
٩٤	● ستيوارت هامشير . . وهم البيولوجيا الاجتماعية
١١١	العلم والايكولوجيا
١١١	● الروحانية والايكولوجيا . . لتيودور روشاك
١٢٨	● جون باسمور - ازالة النفاية
١٢٨	سادسا : الفن والمجتمع
١٦٥	مقدمة الفصل
١٦١	

- افلاطون - الفن الأخلاقي والفن اللاأخلاقي . . ١٧٢
- أرسطو - الفن كعلاج اجتماعي ١٩٠
- سارتر - استقلال الفن ٢٠٢
- دافيد برال - الفن في الحياة ٢٠٩
- جون ديوي - الفن والحضارة ٢١٤
- سبارشوت - بحث نقدي للقضايا ٢١٩
- أمثلة من المشكلات المعاصرة ٢٣١
- الفن والفن المنحل ٢٣١
- والتر بيرنز - ما وراء خوازيق النفايات . . . ٢٣١
- مارشال كوهن - القضية المعارضة للرقابة . . ٢٤٨

صدر من هذه السلسلة :

اسم المؤلف	اسم الكتاب	
برتراند رسل	١ - أحلام الأعلام وقصص أخرى	
ي . رادونسكايا	٢ - الإلكترونيات والحياة الحديثة	
الدس هكسلي	٣ - نقطة مقابل نقطة	
ت . و . فريمان	٤ - الجغرافيا في مائة عام	
زايموند وليامز	٥ - الثقافة والمجتمع	
	٦ - تاريخ العلم والتكنولوجيا ج ٢ .	
ر . ج . فوربس	القرن الثامن عشر والتاسع عشر	
ليستر ديل راى	٧ - الأرض الغامضة	
والتر ألن	٨ - الرواية الانجليزية	
لويس فارجاس	٩ - المرشد الى فن المسرح	
فرانسوا دوماس	١٠ - آلهة مصر	
د . قدرى حفى وآخرون	١١ - الانسان المصرى على الشاشة	
أولج فولكف	١٢ - القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة	
هاشم النحاس	١٣ - الهوية القومية فى السينما العربية	
ديفيد وليام ماكدونال	١٤ - مجموعات النقود صياقتها . . تصنيفها . . عرضها	
عزيز الشوان	١٥ - الموسيقى - تعبير لغى - ومنطق	
د . محسن جاسم الموسوى	١٦ - عصر الرواية - مقال فى النوع الأدبى	
اشراف س . بى . كوكس	١٧ - ديالان توماس مجموعة مقالات نقدية	
جون لويس	١٨ - الاثنان ذلك الكائن الفريد	
	١٩ - الرواية الحديثة . الانجليزية - والفرنسية	
بول لويس	ج ٢	
د . عبد المعطى شعراوى	٢٠ - المسرح المصرى المعاصر . أصله وبدايته	
أنور المعداوى	٢١ - على محمود طه . الشاعر والانسان	
بيل شول وأدنبيت	٢٢ - القوة النفسية للأهرام	
	٢٣ - فن الترجمة	
والف . ثى ماثلو	٢٤ - تولستوى	
فيكتور برومير	٢٥ - ستندهال	
فيرلى هينزبرج	٢٦ - وسائل وأحداث من المنفى	
فيكتور هوجو	٢٧ - الجزء والكل (محاورات فى مضمار الفيزياء الذرية)	
سدنى هوك	٢٨ - التراث الغامض ماركس والماركسيون	

اسم المؤلف	اسم الكتاب
ف . ع . أدنيكوف	٢٩ - فن الأدب الروائي عند تولستوى
هادى نعمان الهيتى	٣٠ - أدب الأطفال . (فلسفته - فنونه - وسائله)
د . نعمة رحيم العزاوى	٣١ - أحمد حسن الزيات . كاتباً وناقداً
د . فاضل أحمد الطائى	٣٢ - أعلام العرب فى الكيمياء
فرنسيس فرجون	٣٣ - فكرة المسرح
هنرى باربوس	٣٤ - الجحيم
السيد عليوة	٣٥ - صنع القرار السياسى فى منظمات الادارة العامة
جوكوب براونوفسكى	٣٦ - التطور الحضارى للانسان (ارتقاء الانسان)
د . زوجر ستروجان	٣٧ - هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال ؟
كاتى تيز	٣٨ - تربية الدواجن
د . ناعوم بيتروفيتش	٣٩ - الموتى وغالهم فى مصر القديمة
جوزيف داهموس	٤٠ - النحل والطب
د . لينوار تشامبرز رايت	٤١ - سبيع معارك فاصلة فى العصور الوسطى
د . جون شندلر	٤٢ - سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ازاء مصر ١٨٣٠ - ١٩١٤
بيير أليير	٤٣ - كيف تعيش ٣٦٥ يوماً فى السنة
الدكتور غبريال وهبه	٤٤ - الصحافة
أ.أ. /	٤٥ - أثر الكوميديا الالهية لدانتى فى الفن التشكيلى
د . رمسيس عوض	٤٦ - الأدب الروسى قبل الثورة البلشفية وبعدها
د . محمد نعمان جلال	٤٧ - حركة عدم الانحياز فى عالم متغير
فرانكلين ل . باومر	٤٨ - الفكر الأوروبى الحديث جـ ١
شوكت الربيعى	٤٩ - الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى ١٨٨٥ - ١٩٨٥
د . محيى الدين أحمد حسين	٥٠ - التنشئة الأسرية والأبناء الصغار
تأليف : ج . دافلى أندرو	٥١ - نظريات الفيلم الكبرى
جوزيف كونراد	٥٢ - مختارات من الأدب القصصى
د . جوهان دورشنر	٥٣ - الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد ؟

اسم المؤلف	اسم الكتاب
طائفة من العلماء الأمريكيين	٥٤ - مبادرة الدفاع الاستراتيجي حرب الفضاء (دراسة تحليلية لاسلحة واستراتيجيات حرب الفضاء)
د. السيد عليوة	٥٥ - ادارة الصراعات الدولية (دراسة في سياسات التعاون الدولي)
د. مصطفى عناني	٥٦ - الميكروكمبيوتر
مجموعة من الكتاب	٥٧ - مختارات من الأدب الياباني (الشعر - الدراما - الحكاية - القصة القصيرة)
اليابانيين القدماء والمحدثين	٥٨ - الفكر الأوربي الحديث ٠ ج ٢ (الاتصال والتغير في الأفكار) من ١٦٠٠ - ١٩٥٠
فرانكلين ل. باومر	٥٩ - تاريخ ملكية الأراضي في مصر الحديثة
جابريل باير	٦٠ - أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة
أنطوني دي كرسبني	٦١ - الفكر الأوربي الحديث ٠ ج ٣
فرانكلين ل. باومر	٦٢ - كتابة السيناريو للسينما
داويت سوين	٦٣ - الزمن وقياسه
زافيلسكي ف. ٠ س	٦٤ - أجهزة تكييف الهواء
ابراهيم القرصاوي	٦٥ - الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعي
بيتر ر. داي	٦٦ - سبعة مؤرخين في العصور الوسطى
جوزيف داهموس	٦٧ - التجربة اليونانية
س. م. بورا	٦٨ - مراكز الصناعة في مصر الاسلامية
د. عاصم محمد رزق	٦٩ - العلم والطلاب والمدارس
رونالد د. سمبسون	٧٠ - الشوارع المصري والفكر
و. نورمان د. أندرسون	٧١ - حوار حول التنمية
د. أنور عبد الملك	٧٢ - تبسيط الكيمياء
والت روستو	٧٣ - العادات والتقاليد المصرية
فريد هيس	٧٤ - التذوق السينمائي
جون يوركهارت	٧٥ - التخطيط السياحي
آلان كاسبر	
سامي عبد المعطي	

- ٧٦ - البذور الكونية
- فريد هويل
- شندرا وبكرا ماسينج
- ٧٧ - دراما الشاشة ج ١
- ٧٨ - الهيروين والايدز
- ٧٩ - الفكر الأوربي الحديث ج ٤
- ٨٠ - نجيب محفوظ على الشاشة
- ٨١ - صور افريقية
- ٨٢ - الكمبيوتر فى مجالات الحياة
- ٨٣ - دراما الشاشة ج ٢
- ٨٤ - المخدرات حقائق اجتماعية ونفسية
- ٨٥ - وظائف الأعضاء من الألف الى الياء
- ٨٦ - الهندسة الوراثية
- ٨٧ - تربية أسماك الزينة
- ٨٨ - كتب غيرت الفكر الانسانى
- ٨٩ - الفلسفة وقضايا العصر ج ١
- ٩٠ - الفكر التاريخى عند الاغريق
- ٩١ - قضايا وملاحق الفن التشكيلى
- ٩٢ - التغذية فى البلدان النامية
- ٩٣ - الفلسفة وقضايا العصر ج ٢
- ٩٤ - بداية بلا نهاية
- ٩٥ - الحرف والصناعات فى مصر الإسلامية
- ٩٦ - حوار حول النظامين الرئيسيين للكون ج ١
- ٩٧ - حوار حول النظامين الرئيسيين للكون ج ٢
- ٩٨ - حوار حول النظامين الرئيسيين للكون ج ٣
- ٩٩ - الارهاب
- ١٠٠ - أختاتون
- ١٠١ - القبيلة الثالثة عشرة
- حسين حلمى المهندس
- روى روبرتسون
- فرانكلين ل . بلومر
- هاشم النحاس
- دوركاس ماكلينوك
- د . محمود سرى طه
- حسين حلمى المهندس
- بيتر لورى
- بوريس فيدروفيتش سيرجيف
- ويليام بينر
- ديفيد الدرتون
- أحمد محمد الشنوانى
- جمعها : جون . ر . بورو
- وميلتون جولدينجر
- أرنولد توينبى
- د . صالح رضا
- م . ه . كنج وآخرون
- جمعها : جون ر يورد
- وميلتون جولدينجر
- جورج جاموف
- د . السيد طه أبو سديده
- جاليليو جاليليه
- جاليليو جاليليه
- جاليليو جاليليه
- أريك موريس ، آلان هو
- سبيريل الدريد
- آرثر كيستلند

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥١٨ / ١٩٩١

ISBN — 977 — 01 — 2766 — 3

يدور الجزء الثالث والآخر من كتاب «الفلسفة وقضايا العصر» حول موضوعين أساسيين :

أولاً : المعرفة والعلم ثانياً : الفن والمجتمع .

وكان سقراط أول من نبه إلى بدء الفلسفة بالشك البناء الذى ينتهى بالمعرفة التى تكتسب إما بالاستدلال العقلى أو من التجربة ثم تتجسم فى نهاية المطاف فى شكل العلم الذى تحملا خطوات ظاهرة فى العهد الحديث . ولم تكن نتائجه دائماً خيرة ، إذ كانت له سلبيات هددت الحضارة والبيئة مما دعا إلى ظهور علم الأيكولوجيا الذى ينقسم إلى تيارين أحدهما غيبي يؤمن بقداسة الطبيعة والآخر يرى أن علاج أوهاب العلم هو المزيد من العلم .

والموضوع الثانى الفن والمجتمع ويتركز حول قضية مابرحت تؤرق المفكرين عن دور الرقابة على الفن فى الحفاظ على الأخلاق .